



Jüdische Zeitschrift

für

Wissenschaft und Leben.

Herausgegeben

von

Dr. Abraham Geiger,
Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M.

Vierter Jahrgang.

Breslau, 1866.
Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).



JUDENTHUMS



LIBRARY
1973

Abhandlungen.

I.

Samuel David Luzzatto.

Vier Monate sind schon vorübergegangen, seitdem das Grab Luzzatto's Hülle deckt. Mancher wohlmeinende Nachruf hat ihn gefeiert, das gute jüdische Herz hat zu einer Liebesgabe aufgefordert, die sein Andenken ehre durch die Unterstützung der Hinterbliebenen, und wir wünschen diesem löblichen Unternehmen einen entsprechenden Erfolg. Doch ist ein eingehendes würdigendes Wort, meines Wissens, über seine bleibenden wissenschaftlichen Verdienste bis jetzt nicht gesprochen worden. Es ist Zeit, daß dieses Schweigen gebrochen werde. Die Pflicht der Dankbarkeit erheischt es, daß wir durch zusammenfassende Ueberschau seiner Leistungen der mächtigen Förderung inne werden, welche er auf den mannigfachen von ihm gepflegten Gebieten bewirkt; wir ehren ihn und leisten der Wissenschaft einen Dienst, wenn wir seine Erg bnisse uns zum Eigenthume, der Gesammtheit zum Gemeingute machen, wenn wir seine Anregungen aufnehmen und weiter verwenden, auf dem von ihm angebahnten Wege fortschreiten. Die folgenden Blätter wollen zu einem solchen Werke ermuntern; sie wollen mehr als Andeutung denn als Ausführung gelten.

Luzzatto war am Anfange unseres Jahrhunderts in Triest geboren. Bereits war das schwache Geräusch verklungen, welches Kaiser Joseph's Reformbestrebungen auch unter den Juden der dortigen Gegend erregt hatten; es war überhaupt nur in mattem Nachhall dorthin gedrungen. In Italien hatte sich ein Rest allgemeiner Bildung auch unter tiefem Drucke unangefochten vererbt. Seitdem der humoristische Dichter Immanuel im Freundeskreise Dante's

sich bewegt, in zierlichen italienischen Sonetten gespielt und geklagt hatte, seitdem sein Freund Juda Romano die lateinischen Scholastiker studirt und übersetzt, war die Bildung von den Juden Italiens nie ganz gewichen. Als der Humanismus neue Blüthen dort erweckte, betheiligten sich auch die Juden Italiens daran und versuchten das neue Culturleben auch auf das Gebiet des Judenthums zu übertragen. Leon Abrabanel, der flüchtige Spanier, dichtete seine philosophischen Gespräche über die Liebe, die platonische Harmonie des Weltalls, Asaria de' Rossi stellte mit umfassender Belesenheit in den gelehrten Schriften aller Sprachen und mit feinem kritischem Tacte seine jüdischen Forschungen an, Messer Leon sammelte aus den Classikern Regeln für die Beredtsamkeit, der Arzt Abram de Balmes machte originelle Sprachforschungen, der deutsche Einwanderer Elias Levita ward Ueberlieferer alten bewährten hebräischen Sprachgutes an die christliche Welt, belehrte Cardinäle und zahlreiche christliche Gelehrte und machte mit glücklichem Tacte und in bescheidener Naivetät weitreichende Entdeckungen, Salomo Rossi pflegte die Kunst der Töne und gab Anleitung zu regelrechtem Gesange in den Gotteshäusern, und so wirkten Viele noch in gebildetem Sinne. Die vielverheißenden Blüthen wurden mit dem Ablaufe des 16. Jahrhunderts, zumal in Italien, geknickt, und dennoch ward dort eine, wenn auch zahme, allgemeine Bildung gepflegt. Die stürmenden Geister eines Leon da Modena, eines Joseph Delmedigo mußten die wilde Gährung in sich verschließen; aber ihre vielseitige Bildung gereichte ihnen unter ihren Genossen zum Schmucke und erweckte keinen Verdacht gegen sie. Wenn ersterer über die jüdischen Gebräuche in italienischer Sprache schrieb, so konnte ihn die katholische Censur wegen mancher freimüthigen Aeußerung beängstigen, doch gab er durch Veröffentlichung eines solchen Werkes in „profaner" Sprache den Glaubensgenossen keinen Anstoß. Die geistvolle Sara Copia Sullam dichtete und philosophirte italienisch, stand mit christlichen Dichtern und Denkern in lebhaftem innigem Verkehre; eine Abwehr hatte sie gegen die Zudringlichkeit christlicher Freunde und gegen den blinden Eifer christlicher Hüter der Orthodoxie, nicht gegen ihren jüdischen Kreis nöthig.

So war die Bildung unangefochten, aber auch als ein todtes Residuum ohne Kampf in die spätere Zeit eingezogen. Hebräische Sonette und Terzinen, freilich in geschraubter, mit Künstlichkeiten überladener Manier, gingen neben barokken homiletischen Bibel-

erklärungen, Bekanntschaft mit hebräischer Grammatik neben halachischer, spitzfindig die Belegstellen verrenkender Discussion, Kenntnisse mannigfacher Art neben kabbalistischem Aberglauben einher und sie vereinigten sich in unbegreiflicher Verträglichkeit in einer und derselben Person. Wenn nicht ein Sendbote eines angeblichen Messias die Geister im Kampfe für und wider entflammte, war ein stiller Frieden über Alle ausgebreitet, und selbst die Folge, welche anderswo sich an den Kampf gegen diese von Zeit zu Zeit auftauchenden Schwärmer knüpfte, nämlich das zunehmende Mißtrauen gegen die Kabbalah, aus deren Quelle die Schwärmer geschöpft und deren Lehren ihnen zur Stütze gereichen sollten, auch dieses Mißtrauen fand dort keinen Boden. Wenn der Sturm ausgebraust hatte, gab man sich mit demselben unerschütterten Vertrauen wieder der Pflege der Kabbalah hin und war nebenbei auch nüchterner Mann der Wissenschaft. Nur unter solcher regungslosen Stille ist es begreiflich, daß sich jede Spur von dem Manne verloren hat, den Lessing in Italien traf und von dem dieser tiefblickende Denker aussagte: Hier ist mehr als Mendelssohn! Nur unter solchen Umständen konnte jener große Unbekannte sich in tiefes Schweigen hüllen, ohne Drang nach Mittheilung, aber auch ungefährdet, still in sich hineindenken und unerkannt von hinnen scheiden. Als in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Frage in den jüdischen Kreis geschleudert wurde über Errichtung wohlgeordneter Schulen, in denen auch allgemein wissenschaftliche Gegenstände unterrichtet werden, in denen methodisches Lehren die Verwilderung ersetzen sollte, da verstanden die italienischen Rabbinen die Zornesgluth ihrer deutschen und polnischen Collegen gegen Wessely nicht, der zum Vertreter dieser Schulen sich erhob. Ihnen trat hier nichts Neues entgegen, sie erblickten darin auch keinen welthistorischen Kampf gegen dumpfe Unbildung. Nicht Freisinnigkeit, nicht Eingehn in die neuen Richtungen der Zeit dictirte ihnen die Schutzschrift für Wessely, es war ein harmloses Nichtwissen von den neuen Bestrebungen, deren erste äußerliche Forderungen ihnen niemals ganz abhanden gekommen waren und die sie daher nicht verletzten. Auch die Triester Gemeinde betheiligte sich an dem Schritte, der ihr als ein Friedenswerk erschien, denn Triest war und ist eine italienische Stadt. So ging man unbeirrt weiter und ließ sich auch wenig von dem mächtigen Geistesringen anregen, das in Deutschland begann; in den hebräischen Schriften, die den Zwecken der Auf-

klärung dienten, fand man blos Proben gewandter, gereinigter hebräischer Stylistik, deren bessere Handhabung man doch noch immer weiter sich vindicirte. Von einer allgemeinen Bewegung verspürten die dortigen Juden Nichts.

Unter solchen Einflüssen ward Luzzatto geboren und wuchs er heran. In dieser Stille reifte L.'s reiches Talent; die Gährung eines mächtigen, weitverbreiteten Geisteslebens mit ihren erschütternden Stürmen ward ihm erspart, doch entbehrte er dadurch auch vielleicht der treibenden Kraft, die von den Bewegungen der Zeit ergriffen, auf dieselben auch entscheidend einwirkt. Luzzatto war mit großen Anlagen ausgerüstet, welche eine hingebende Liebe, redlicher Wahrheitsdrang und unverdrossener Fleiß aufs glücklichste entwickelten, und mannigfach wurden dieselben von seiner äußeren Umgebung begünstigt. Ihn zeichnete besonders ein feines Sprachgefühl, ein Tact des Verständnisses für den einzelnen Satz und das einzelne Ereigniß aus. Er war ein jüdischer Humanist mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit, mit gebildetem Geschmacke, mit glücklicher Gabe das Richtige in den Schriftstellern aufzufinden, soweit Sprache und Zusammenhang die Handhabe bieten, daher auch mit feinem, oft genialem kritischem Tacte. gründlich und regelrecht, abhold allen willkürlichen Geistessprüngen, unfähig die Widersprüche in sich zu verschleiern. Was er mit diesen Gaben geleistet, oft unwillkürlich gefördert, ist von großer und umfassender Bedeutung.

Luzzatto brachte seine Jugend nicht im Wohlstande zu, nicht regelmäßige Anleitung entwickelte seine Anlagen; er war Autodidact unter Entbehrungen, aber dennoch hatte er nicht mit der dumpfen Feindschaft gegen Bildung zu kämpfen, wie Jünglinge seiner Art und Zeit in Deutschland. Ungehindert nahm er in sich auf, was sich ihm als Geistesnahrung darbot, und verarbeitete es still in sich. Den Namen Luzzatto umschwebte ein gewisser Blüthenduft neuhebräischer Dichtung; Moses Chajim L., Efraim L. waren als solche Dichter gefeiert. Sie waren entferntere Verwandte unseres Samuel David, und auch er rührte frühzeitig die Saiten der Lyra und blieb ihr sein ganzes Leben hindurch treu in mehr dichterischer Empfindung als Schöpferkraft. Doch war sein Dichten der Erguß eines tieferen wissenschaftlichen Dranges; er liebte die hebräische Sprache und schöpfte aus ihrem Borne, weil er sich gern in ihn versenkte. Seine Thätigkeit schloß sich von früh an vorzugsweise in die Aufgabe zusammen, sich die hebräische Sprache nach

ihren Gesetzen voll anzueignen, in das Verständniß der in ihr uns erhaltenen Schriftwerke einzudringen, und darum wollte er auch selbst diese Sprache als deren Träger handhaben. So ward er ein gründlicher Grammatiker, der die Feinheiten des hebräischen Wortgefüges und Satzbaues tief erkannte und darzulegen wußte, nach den Mitteln, die ihm zu Gebote standen. Und das waren nicht blos die alten jüdischen Grammatiker und Exegeten nebst dem neuhebräischen Schriftthume, nicht blos die Massorethen mit ihrer Peinlichkeit und auch christliche Schriften mit ihren oft von außen angelegten Maßstäben, sondern auch eine genaue Kenntniß des Aramaismus, die er aus den Thargumim und der thalmudischen Literatur schöpfte und die sich auch allmälig durch Bekanntschaft mit dem Syrischen erweiterte. So ward ihm etymologisch wie grammatisch, insofern er der Vergleichung der semitischen Dialekte Raum gab zur genaueren Erkenntniß des Hebräischen, das Armäische vorzugsweise Führer, während das Arabische, wenn er auch dessen nicht ganz unkundig war, zur Seite liegen blieb. Man wird ihm gewiß beipflichten müssen, wenn er nachdrücklich betonte, daß das Hebräische weit mehr charakteristische Verwandtschaft mit dem Armäischen als mit dem Arabischen habe, daß man daher dessen Sprachbildungen zunächst mit denen des Aramaismus, weniger mit denen des Arabischen zusammenstellen dürfe, da dieses weit eigenartiger und mit einer gewissen luxuriirenden Ausschweifung sich entwickelt hat. Mit den aramäisch redenden Völkern hatte das hebräische auch einen weit lebhafteren und intimeren Verkehr, ihr Einfluß war ein viel mehr überwiegender, so daß das Aramäische nicht blos in späterer Zeit eine völlig den Hebraismus überwältigende Obmacht gewann, sondern auch zu allen Zeiten auf die Anschauung, wie sie sich in den feinsten Sprachnüancirungen ausprägt, bedeutend einwirkte. Dennoch darf das Arabische, als aus gleicher Wurzel hervorgegangen, nicht ignorirt werden; stand es auch nicht in so unmittelbarer Verbindung mit dem Hebräischen, so sind doch beide Geist aus einem Geiste und Fleisch aus demselben Fleische, und gerade aus dieser reicheren und sich in anderer Weise ausgestaltenden Entwickelung läßt sich der tiefere, beiden zu Grunde liegende, gemeinsame Denk- und Sprachtrieb erkennen, wenn auch jedes in seiner Eigenthümlichkeit denselben darstellt. Luzzatto blieb jedoch dem Arabischen fern; seine tiefergehenden Untersuchungen, die freilich mehr gelegentlich als zusammenschließend hervortreten, bieten sehr

gute Analogieen mit dem Aramaismus, lassen aber den weiteren Blick vermissen, der das ganze Gebiet des Semitismus beherrscht und so in den Grundcharakter aus der Erkenntniß aller einzelnen Zweige genauer einzudringen vermag. Dennoch verdienen seine Bemerkungen, insofern sie das Aramäische heranziehen, größere Beachtung als sie bis jetzt gefunden. Noch in einer seiner letzten Arbeiten, einer kurzen Abhandlung, welche er als Beilage zu der von Friedländer und Kohn besorgten Ausgabe von Efodi's Grammatik lieferte, und die freilich mehr Aphorismen als begründete Nachweise bietet, hat er den Gegenstand geistvoll behandelt. Zu einem abschließenden Werke ist er auf diesem Gebiete nicht gekommen. Seine prolegomeni gehen nicht über literar. geschichtliche Betrachtungen hinaus, die nicht sehr tief sind, und seine Grammatik selbst ist in den veröffentlichten Lieferungen nicht über die Elemente hinaus gekommen, die manches gute Material liefern, aber nicht zu einem schärferen Eindringen in das Sprachgesetz anleiten. Hoffentlich wird das Werk aus seinem Nachlasse ergänzt werden. Seine besten Bemerkungen kommen vereinzelt und gelegentlich vor. In seiner Jugend beschäftigte er sich vorzugsweise gerne mit der Abgränzung der Synonyme, wohin ihn Hartwig Wessely's Vorbild — der überhaupt ein ihm sehr nahe verwandter Geist war und der in Italien von jener Zeit seines Kampfes her für regelmäßige Schulbildung in hoher Achtung stand — besonders hinführen mochte; allein es blieben Jugendarbeiten, die oft zu viel aus einzelnen Stellen deuten wollten. Denn bei solchen Untersuchungen darf nicht übersehen werden, daß der Schriftsteller in der Wahl seines Ausdruckes nicht so scharf abgränzt wie der Volksgeist, welcher zur Schaffung verschiedener Ausdrücke für einen in Nüaneirungen verschiedenen Gedanken antreibt, daß der einzelne Schriftsteller zuweilen weniger genau verfährt als das sprachbildende Gesetz. Der philosophische Blick muß den Sprachkenner zu einer glücklichen Erklärung der Synonyme leiten; L. jedoch geht mehr in die Breite als in die Tiefe.

Fast mehr noch leistete er grammatisch und lexikalisch auf dem Gebiete des Aramaismus. Während der Hebraismus genügend bearbeitet ist und nur die Vertiefung der Erkenntniß anzustreben ist, ist der jüdische Aramaismus noch ohne sorgsame Pflege, wie seine Schriftdenkmale selbst uns verwahrlost zugekommen sind. Mit sicherem Blicke, mit gründlicher Erforschung des Sprachgesetzlichen benutzte hier Luzzatto die reichen Mittel, welche

ihm auf diesem Gebiete von früher Jugend an zu Gebote standen und sich ihm im Laufe eines strebsamen Lebens immer erweiterten. Die Thargumim, die ihm als alte ächt nationale Wiedergabe des Bibeltextes sehr hoch standen, pflegte er mit liebevoller Treue, und das wörtliche babylonische Thargum unter dem Namen des Onkelos, das anschließende Uebersetzung sein will, zog besonders seine Aufmerksamkeit auf sich. Die Verwilderung seines Textes, an welcher mißverständliche Correctur und Conjectur wie Unwissenheit das Ihrige überreichlich gethan, mußte gereinigt werden, und L. leistete hier Werthvolles mit gründlichem Fleiße und klarer Einsicht in seinem Oheb Ger (Philoxenus, Wien 1830). Eine große Anzahl alter Ausgaben, Handschriften und ein handschriftlicher Commentar boten ihm reiche Schätze zur Benutzung dar; diese zerstreut umher liegenden Schätze wahrzunehmen und sie gut zu benützen, dazu bedarf es des geschärften Blickes, und den bewährte er in hohem Grade. Neben der Berichtigung des Textes ist diese Sammlung von Lesarten reich an treffenden Bemerkungen über grammatische Eigenthümlichkeiten des Aramaismus und des Thargumischen insbesondere, über den Sprachcharakter der Thargumisten und dgl., abgesehen von deren exegetischen Verfahren, das bald in Zusammenhang mit L.'s Leistungen auf dem Felde der Exegese in's Auge gefaßt werden soll. Ein Menschenalter hindurch ergänzte er diese in der Jugend begonnenen Studien, und eine seiner letzten Veröffentlichungen, das Fragment einer Thargum-Massorah, enthält bedeutsame Winke und fruchtbare Anregungen, die noch derer harren, welche sie sich anzueignen und weiter auszuführen wissen. — So schloß er auch Arbeiten Anderer mannigfache Bemerkungen zum Aruch an, die aus Handschriften geschöpft und von genauer Sprachkenntniß unterstützt, über viele Wörter und deren Bedeutungen Aufklärung verbreiten.

L. war der Erste unter den jüdischen Sprachforschern, welcher das engere jüdische Gebiet durchbrechend, die Aufmerksamkeit auf das Syrische lenkte und die Nothwendigkeit seiner Pflege für das Verständniß des Jüdisch-Aramäischen betonte, er zeigte Aehnlichkeiten und unterscheidende Eigenthümlichkeiten auf, wies den syriasirenden Charakter des Thargums zu den Sprüchen nach und behandelte es lexikalisch. — So war er auch vertraut mit dem Samaritanischen, und seine Bemerkungen zu Kirchheim's Ausgabe der von Gesenius veröffentlichten samaritanischen Gedichte lehren, wie auch ein verwahrloster Dialekt nach dem innerlich

waltenden Gesetze grammatisch wie der Wortbedeutung nach zu behandeln ist, feste Grundsätze bei der Erklärung walten müssen und es nicht mit ungefährem Verständnisse und beliebigen Annahmen genügt.

War Luzzatto die Sprache an sich ein sein Innerstes erfüllendes Element, so war er jedoch nicht blos Linguist, sie bot ihm vielmehr ästhetische Nahrung, sie galt ihm in ihren Denkmalen als die reichste Quelle edler Bildung, ächt menschlicher Gesittung. Davon war seine Auffassung der biblischen Schriften geleitet. Er ging nicht darauf aus, sie theologisch-dogmatisch oder homiletisch-erbaulich zu erklären, aber wohl human-sittlich, nach ihrem ewigen veredelnden Gehalte. Diesem nicht angenommenen, sondern seiner ganzen Naturanlage innewohnenden Streben verdankte er die Freiheit und Würde der Behandlung, die erhebende Begeisterung, die er zu allen seinen Erörterungen mitbrachte. Und sicher ist dieses Verfahren gegenüber einem Schriftthume, das die älteste weit sich ergießende und ewige Quelle einfach-erhabener ächter Religiosität ist, das vollberechtigte und das allein berechtigte. Freilich darf es den Gesichtskreis nicht verengen, der die Geschichtsentwickelung der ganzen Menschheit umfassen muß, die liebende Betrachtung darf sich nicht vor der Wahrnehmung verschließen, daß die Anfänge immer innerhalb enger Schranken hervortreten, mit Unvollkommenheiten behaftet sind, dann eine innere Entwickelung vor sich geht, in der aber auch innere Gährungen und äußere Einflüsse bald trübe Beimischungen, bald erstarrte Ueberreste ansetzen, die dann wieder hemmend einwirken. Kurz, die Kritik muß die Ehrerbietung den rechten Weg führen, der spähende Gedanke muß das liebevoll blickende Auge vor Verkennung wahren. Bei Luzzatto leuchtet die Kritik zuweilen mit überraschender Helle hervor, aber er duldet nicht, daß sie seine Lieblinge zu nahe berühre. Früh schon drang er mit tiefem Verständniß in das Wesen des Koheleth-Buches ein. Die harte, ungefügige, tiefgesunkene Sprache des Buches entzog ihm in L.'s Augen den verklärenden Lichtglanz, er blickte mit einer gewissen Mißachtung auf den Schriftsteller, der sowenig Meister der edlen ihn erfüllenden Sprache war. Er sah nun auch die gedrückte, verzweifelte Stimmung des Mannes, der jeden Aufschwunges, jeden Vertrauens zum Idealen entbehrte; er fand in ihm einen Bekenner des ehernen Naturgesetzes, das alle geistige Anstrengung zertritt und in dem ewigen Einerlei die vergebliche, sich immer neu abmühende Geistes-

arbeit untergehen läßt, einen Mann, der blos im Lebensgenusse ein augenblickliches Ergötzen findet, um auch durch dessen Flüchtigkeit, wenn sie auch zum raschen Ergreifen mahnt, unbefriedigt zu bleiben. Wie seine Sprache sind ihm seine Grundsätze nicht sympathisch. Er entkleidet das Buch ohne Bedenken seiner Ansprüche, die es im Kanon erhebt; es ist — so spricht er in einer Jugendarbeit sich aus, die erst spät ans Licht trat — es ist nicht von Salomo, es erscheint ihm als das Werk eines Menschen, der es betrügerisch dem Solomo unterschiebt. Der Verfasser hieß nach ihm Koheleth und wollte an Stelle seines Namens den gefeierten Salomo's setzen. Die Zeitgenossen ertappten ihn auf den Betrug, und wenn sie zuweilen das trügerische Gewand ihm nicht von den Schultern rissen, mit Absicht, um sein Unterfangen Allen kund zu thun, so nannten sie ihn anderswo mit seinem wahren Namen, um ihn in seiner ganzen Blöße zu zeigen. Sie ließen sein Buch im Ganzen nach seiner sittlich mangelhaften Gestalt, und setzten dennoch an einigen Stellen, die besonders gefährlich waren, Stücke zu, die den Sinn umbogen, änderten einzelne Worte, gaben anderen durch abweichende Vocalisation einen minder bedenklichen Sinn.

Luzzatto verfährt in diesem Beispiele, wo er keinen Liebling zu retten, vielmehr eher das Heiligthum vor einem Eindringling zu wahren hat, mit scharf einschneidender, ziemlich schonungsloser Kritik. Die Erkenntniß der späten Zeit, welche sich im Gepräge der Sprache und der Gedankenrichtung offenbart, theilt Luz. mit allen unbefangenen Forschern, von denen unabhängig er jedoch wohl dieses Ergebniß gefunden hat, und wenn seine Begründung nicht so erschöpfend ist wie sie geführt werden kann und auch geführt worden, so bietet auch sie dennoch schon manches Eigenthümliche. Besonders scharf, aber richtig, betont ist die entschiedene Gesinnung des Verfassers. Luz. läßt ihn nicht, wie ihn doch noch die Meisten betrachten möchten, als einen in Zweifeln Umherschwankenden erscheinen, der nach beiden Seiten hin Aussprüche thut und zuletzt, freilich mehr resignirt, der schlichten Frömmigkeit den Siegerpreis zuerkannte; er sieht in ihm vielmehr den Mann, der genießen will, sei es im Denken, sei es im sinnlichen Leben, der von der Erfolglosigkeit in seinen Bemühungen abgestoßen, nur Maßhaltung in Allem lehrt, ohne irgendwo Befriedigung zu finden. Wo im Widerspruche mit dieser gänzlichen Verwerfung irgend eines werthvollen Lebensresultates doch leise eingelenkt wird, erkennt er Zusätze und Umge-

staltungen, die Spätere vorgenommen, um der verderblichen Lehre des Verfassers ihren schädlichen Einfluß zu benehmen. Diese kritische Erkenntniß, diese Vervollständigung zur richtigen Würdigung des Buches und des Einblicks in seine Geschichte gehört Luz. an, ist sein Eigenthum und Verdienst, das erfreulicher Weise ihm auch jüngsthin in einer für ein größeres gebildetes Publikum bestimmten Orientirung über dieses Buch (in den „Grenzboten") zugesprochen worden, und es dürfte vielleicht diese gewonnene richtigere Auffassung von der Kritik noch auf einige andere Stellen ihre Anwendung finden *).

Wir nehmen hier eine sehr freisinnige Behandlung eines einzelnen biblischen Buches wahr. Ueber seinen gesammten Gedankeninhalt sitzt die eigne sittliche und religiöse Ueberzeugung zu Gerichte, es wird seinem Zusammenhange nach in einer Weise erklärt, die nicht im Geringsten darauf ausgeht, das daraus resultirende nachtheilige Urtheil zu beseitigen oder doch zu mildern, ja die so streng verfährt, daß sie die Stellen, welche eine Milderung des Urtheils bewirken müßten, gradezu dem Verfasser abspricht. Wir begegnen der Annahme, daß absichtlich Aenderungen mit dem Buche vorgenommen worden, um die vorgetragenen Gedanken in größeren Einklang mit

*) So dürfte sich bei genauerer Erwägung — ohne daß wir hier in tiefere kritische Untersuchungen eingehen wollen — der Schluß des Buches von 12, 9 an mit ziemlicher Bestimmtheit als ein späterer Zusatz herausstellen. Er sollte ein Epigraph für eine Sammlung, die erst später noch mit einigen Büchern bereichert wurde, aber zugleich eine Milderung der schroffen Haltung, eine beruhigende Stärkung nach allen den erschütternden Zweifeln darbieten. Der Verfasser schloß mit dem Refrain, der sein Buch einleitete: Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht (nun wieder zusammenfassend) der Koheleth, Alles ist eitel. Der Epilog beruhigt, will den Verf. in weniger düsterem Lichte erscheinen lassen wie auch im Glauben befestigen. Ja, Koheleth war weise, sagt er, und außer dem was er hier niedergelegt, führte er mit Lehre und in sinnigen Sprüchen das Volk zur Erkenntniß hin. Er war ein Mann des Strebens, der die volle Wahrheit mit Gradsinn niederschreiben wollte. Nimm sie hin seine Worte, sie treiben zu ernster Zucht, sind feste Grundlagen wie die aller Weisen, sind von verschiedenen Betrachtungen aus gesammelt und gehen doch nach einem Ziele hin, wurzeln in einer tieferen Erkenntniß. Aber laß es auch dabei bewenden, grüble nicht zu viel, es ist an Büchern nun genug, und wenn du Alles angehört, so bleibt das Ende doch nur, daß Eins und Alles des Menschen ist: Gott ehrfürchten und seine Gebote hüten. Denn zuletzt „bringt doch Gott" ein jedes Werk „ins Gericht" (האלהים יבא במשפט), eine Phrase, die nur hier und im Zusatze 11, 9 vorkommt.

der allgemeinen herrschenden Richtung zu bringen. Man sollte nun glauben, diese Behandlungsweise wurzle in einer ganz voraussetzungslosen bibelkritischen Ueberzeugung und müsse nach den hier angewendeten Grundsätzen auch sonst sich geltend machen. Wenn die Authentie eines Buches, das mit so zuversichtlicher Nennung seines alten Urhebers auftritt, mit Leichtigkeit aufgegeben wird, sollte man denken, müsse auch der Zweifel an dem Alter anderer gestattet sein. Wenn man über den ganzen Inhalt eines biblischen Buches ein so strenges Gericht halten darf, so muß doch wenigstens bei andern ein prüfendes Urtheil erlaubt sein. Wenn man zugeben muß, daß ein Buch, dessen Inhalt als sittlich und religiös höchst mangelhaft verworfen wird, dennoch Aufnahme in den Kanon gefunden hat, so ist die Thatsache, daß dieselben unter den heiligen Schriften sich befinden, auch für andere Bücher keine Bürgschaft der durchgehends gotterfüllten Lehre, ist ihnen hiermit das Siegel der Vollendung nicht aufgedrückt. Wenn die Ansicht für ein Buch gebilligt wird, daß Andere seinen Inhalt nach ihrer abweichenden Richtung sich durch sehr eingreifende Aenderungen zurechtgemacht, so kann die Möglichkeit eines solchen Verfahrens auch für die übrigen Schriften nicht abgewiesen werden. Wer diese Folgerungen in Luzzatto's Geiste ziehen und sie ihm beilegen wollte, würde sehr fehlgehen; L. bekämpft sie alle mit Entschiedenheit, ja mit Entrüstung. Denn L. läßt seinen kritischen Drang und Tact erst dann zu Worte kommen, wenn er von sprachlichem und subjektiv sittlichem Standpunkte aus Widerwillen gegen das Buch gefaßt hat; wo dies nicht der Fall ist, drängt er seinen Beruf zur Kritik zurück, erkennt er deren Berechtigung nicht an. Luzzatto empfindet für oder gegen eine Schrift, er liebt oder verwirft sie, kühle geschichtliche Gerechtigkeit entspricht weniger seinem Wesen. Er haßte Spinoza, will von dessen über Liebe und Haß erhabener Ruhe Nichts wissen; die Marmorkälte seines keine Consequenz scheuenden Denkens ist ihm widerwärtig. Er möchte ihn daher der Vergessenheit preisgegeben wissen, er entzieht deßhalb einer periodischen Schrift seine Beiträge, wenn sie lobende Urtheile über eine Philosophie bringt, die seinem Wesen widerstrebt. Auch seine Anerkennung mußte eine ungetheilte sein, er will sie nicht zersetzen; wen er liebt, dem will er Nichts entzogen wissen, er will ihn ganz in sich aufnehmen, wie er ihm in seiner gegenwärtig ausgeprägten Gestalt entgegentritt. Koheleth liebt er nicht, er verwirft ihn vollständig, er kann den Verfasser

nicht achten, und zwar aus doppeltem Grunde, erstens weil er seine Gesinnung für verwerflich hielt, sodann weil er sein Verfahren, sich in einen großen alten Namen zu hüllen — denn er dachte, wie gesagt, er habe ausdrücklich Salomo überall geschrieben, wo wir, wie es die Zeitgenossen geändert, Koheleth lesen — als unwürdig verdammte. Und so hätte er denn einen jeden biblischen Verfasser und sein Buch verdammen müssen, wenn der Name, den es an seiner Spitze trägt, oder der sonstwo vorkommt, mit dem Anspruche, daß es ihm angehört, nicht der des wirklichen Urhebers ist. Aber was beim schlechtgeschriebenen und schlechtgedachten Koheleth erlaubt, ja geboten war, das durfte bei den Büchern, die durch Eleganz und Innigkeit der Sprache wie des Inhalts zu L.'s Lieblingen wurden, nicht geschehen. Sie müssen rein und ganz aus der Hand der großen Verfasser hervorgegangen und rein zu uns gelangt sein; seine Liebe zu ihnen war ihm Bürgschaft für ihre Unverletztheit und drückte ihm den Schild in die Hand für ihre Unverletzlichkeit.

Nur so erklärt sich uns die auffallende Thatsache, daß derselbe Mann, welcher bei Beurtheilung des Koheleth und sonst ein so feines Sprachgefühl kund giebt, in der Umwandlung der Wortbedeutungen und der Constructionen die Verschiedenheit der Zeiten zu erkennen weiß, daß derselbe Mann in Beziehung auf die bedeutendern kritischen Fragen, welche zu weit wichtigeren Resultaten führen, aber auf dieselben Grundsätze sich stützen, seine Augen gewaltsam dieser Erkenntniß verschloß, die entgegengebrachten Wahrnehmungen mit einem übelangebrachten apologetischen Eifer zu beseitigen sich bemühte. Schon Aben-Esra hatte mit vollster Klarheit erkannt, daß der zweite Theil des Jesaias (von Cap. 40 an) einem späteren Propheten, der in der persischen Zeit gelebt, angehöre, Krochmal und Rapoport haben diese Ansicht bald begründend, bald stillschweigend adoptirt, christliche Gelehrte haben von Seiten des Inhalts wie des Sprachcharakters die Untersuchung darüber mit erschöpfender Gründlichkeit geführt. Wäre L.'s Blick unbefangen gewesen, wir würden ihm sicher feine, originelle und durchschlagende Bemerkungen verdanken. Allein das Buch war ihm — wie gewiß jedem Leser — theuer, gerade dieser Theil in seiner idealen Höhe innerlichst ihn erfüllend, und ihn sollte er dem Jesaias absprechen dürfen? Der Prophet spricht offenbar von Ereignissen, wenn auch in allgemeinen Andeutungen,

die der persischen Zeit angehören, aber als von Enthüllungen der Zukunft; wie? es sollte diese große reine Seele Thatsachen, die er gleich allen Zeitgenossen mit leiblichen Augen schaute, als in prophetischem Gesichte früher erkannt und verkündet darstellen? Denn L. legte immer seinen heutigen nüchternen sittlichen Maßstab an das Alterthum an, und so poetisch er selbst empfand, so fürchtete er, es erbleiche der hehre Glanz des Propheten, wenn er solche dichterische Freiheit ihm erlaube. Daß aber gar ein Buch unter fremdem Namen cursire, ihm dadurch ein höherer Werth beigelegt werden sollte, das ließ alle seine Sympathie dahinschwinden. Wenn auch der Verf. es nicht selbst gethan, wenn blos Spätere dadurch dem Werke größere Bedeutung geben wollten, verlor es sehr in seinen Augen; es war wie eine unreine Berührung. Um wieviel mehr wenn etwa gar der Schein erweckt werden wollte, der Verf. selbst habe einen fremden Namen erborgt. In dem Geiste eines großen Vorgängers zu schreiben, mit dem frohen Bewußtsein trefflicher Wahrheiten sie als aus der Seele eines großen Propheten in der Vergangenheit geboren zu verkünden, den Zeitgenossen Ermuthigung und Eifer zu verleihen, indem man im Namen eines allverehrten Mannes ihnen feurige Worte zurief, das war dem Alterthume nicht etwa blos schriftstellerische Licenz, das war aus dem edelsten nationalen Gute schöpfen, die Meister ehren, denen man sein Bestes verdankte, denen man blos zurückgab, was sie geweckt und gepflegt. L. aber sah darin mit nüchterner sittlicher Entrüstung niedrigen Betrug, und wenn er dem Verf. des Koheleth einen solchen wirklich imputirte, so mußte er ihn von verehrten Männern und Schriften zurückhalten. Wie hätte er nun gar mit kühner Unbefangenheit seinen Blick auf den Pentateuch werfen sollen? Mit rationalisirenden Aushülfen sucht er jede Schwierigkeit zu glätten. Selbst späte Psalmen mochte er nicht dulden; was er über Daniel gedacht, erfuhr man nicht. Und je mehr ihm im Verkehre mit den Bewegungen der Zeit die dogmatischen Folgerungen solcher antiquarischen Untersuchungen klar wurden, um so energischer ward sein Widerwille dagegen; sie schienen ihm den Blüthenstaub von jenen ewigen herrlichen Pflanzungen des Alterthums abzustreifen, und sein poetisches Gemüth bedurfte des Blüthenstaubes. Er mochte sogar frühere Zugeständnisse abschwächen, wenn er sie auch nicht gerade zurücknehmen konnte. Er wollte über Koheleth, das doch nun einmal zum Organismus der Bibel gehörte, milder

urtheilen, wenn er ihn auch nicht ganz rechtfertigen, wenn er ihn auch nicht höher hinaufrücken konnte — er schob den Zwiespalt, der in ihm aufzubrechen drohte, von sich. Daß der Werth der Schriften dadurch nicht verringert, vielmehr erhöht wird, wenn eine ganze Zeit an ihnen mitgearbeitet, wenn sie aus dem Edelsten mannigfacher Geister, die alle von derselben Idee getragen waren, geboren worden, konnte ihm nicht einleuchten; er bedurfte greifbarer einzelner Personen, denen er seine Liebe und Bewunderung zuwenden konnte, einem nirgends faßbaren Volksgeiste gegenüber, vor dem der Geschichtsforscher um so williger sich beugt, blieb er kalt.

In der Beurtheilung des Koheletbuches sehen wir, wie er spätere Zusätze ausscheidet, vorgenommene Aenderungen tief eindringend entdeckt, und wenn man schon vor ihm von Interpolationen und Correcturen sprach, die unser Bibeltext erfahren, so unterscheidet sich L.'s Annahme dadurch, daß sie solche durch Spätere bewirkte Umgestaltung aus bewußter wohlmeinender Absicht hervorgegangen sein läßt. Man wollte, so lehrt er, die Ansichten Koheleth's den Lesern nicht nackt geben, wollte ihnen einen andern Sinn beilegen und suchte daher durch Zusätze oder Aenderungen seine Schroffheiten zu mildern. Wem einmal diese Einsicht für ein Buch aufgegangen ist, dem kann sie sich auch für die andern nicht ganz verschließen. Dieser fruchtbare Grundsatz muß naturgemäß seine Anwendung weiter finden, auch da wo ihn L. nicht anwendete, wo er ihn nicht zugab. Die Kritik muß zur Erkenntniß kommen, daß unsere ältern biblischen Schriften schon frühzeitig eine judäische Umprägung erhalten haben, daß nach erfolgter möglichster Verkittung älterer und jüngerer Anschauung wie Bestandtheile dann auch wiederum hervortretende Lücken ausgefüllt, Widersprüche beseitigt wurden. Diese Grunderkenntniß einer ächten biblischen Kritik liegt dem großen Haufen selbst der Forscher noch ziemlich fern; L. hat zu ihr angeleitet, aber er selbst führte die Anwendung nicht so weit. Er betrachtete das einzelne Abgerundete mit zu vielem Wohlgefallen. Ein Schnitt in dieses hinein, das Zerlegen desselben in seine Schichten, die sich dann auf einander gelagert, deren eine die andere auch verschoben, zerstörte ihm das schöne Gefüge; er liebte es, die schöpferische Kraft nur in der einmaligen vollendeten Form zu würdigen, nicht in den immer sich ansetzenden Umbildungen. Allein im Kleinen und Einzelnen war sein Blick scharf, und wir verdanken ihm in dieser

Beziehung treffliche Belehrungen. Mußten auch die Bücher im Ganzen und Großen unberührt geblieben, uns ganz in der Form zugekommen sein, die ihnen die ersten Meister gegeben, durften nicht zur Zeit, da der Inhalt noch mehr flüssig war, verschiedene Hände an ihnen arbeiten, bis sie zum letzten Gepräge sich verfestigten: so nahm er doch an, daß in späteren Zeiten, als die Bücher bereits Gegenstand des Studiums und der Ausdeutung geworden, aufmerksame Vorsicht kleine Maßregeln anwandte, sie vor Mißverständniß und Mißdeutung zu schützen, wenn auch dadurch die Aussprache und Beziehung manches Wortes etwas geändert wurde. Durch Punktation und Accentuation, wies L. vielfach nach, hat man den Sinn, der dem minder Eingeweihten in seiner naiven Auffassung eine falsche Ansicht hätte beibringen können, zuweilen etwas umgebogen, so daß er zu keinem Irrthume Veranlassung geben konnte, wenn auch dadurch eine gewisse Gewaltsamkeit in Wortform oder Wortverbindung entstand. Mit dieser Einsicht hat L. sehr gefördert, hat er selbst oft das Richtige scharfblickend erkannt und zu weiteren Untersuchungen die Anleitung gegeben, und wenn sie auch nicht ausreicht, wenn sie auch blos ihre rechte Stellung und Erklärung findet, insofern sie als der schwache Ausläufer eines früher weit umfassender und mit größerer Selbstständigkeit angewandten Verfahrens erfaßt wird, so ist doch manche Dunkelheit auf diesem Wege durch ihn erhellt worden und ist sie die Handhabe zu weiterer Aufhellung.

Von besonders förderndem Einflusse ward diese Erkenntniß zur Würdigung der alten Uebersetzungen, zunächst von L. auf das babylonische Thargum zum Pentateuch angewendet, das unter dem Namen des Onkelos auf uns gekommen ist, auf das aber L. auch seine Untersuchungen einschränkte. Was Punctatoren und Accentuatoren im Texte selbst, auf dieses Beiwerk zum überlieferten Buchstabentexte sich beschränkend, vorzunehmen gewagt haben, das that „Onkelos“ bei aller Strenge treuer Wiedergabe, die er sich zum Gesetze machte, noch in größerem Maße in der Uebersetzung. Wo der Ausdruck zu sinnlich, unehrerbietig klang, der einfache Sinn einer Mißdeutung, einer feststehenden Lehren widersprechenden Annahme Raum gab, da umschreibt er, schiebt er unter, übersetzt er im Texte nicht enthaltene, aber an ihn anklingende Lesarten. Denn das Thargum, sagt L., ist für den gemeinen Mann angefertigt, für den diese schützende Vorsicht noth=

wendig ist. In dieser Annahme verbindet sich nun freilich Schiefes mit Klarerkanntem. Denn das Thargum steht auf dem Standpunkte, den es vertritt, nicht blos für Andere, sondern ebenso für sich; es giebt die Auffassung seiner Zeit wieder, und nicht kritisch scheidend zwischen dem Wortsinne und der zur Zeit geltenden Deutung scheut es sich nicht — wenn es ohne große Umschreibung oder Umänderung angeht —, diese in jenen hineinzutragen, und wo wichtige Interessen auf dem Spiele stehen, auch größere Freiheiten sich zu erlauben. Und das gilt nicht blos von diesem einzelnen Thargum; alle alten Uebersetzungen, und zwar wiederum nicht blos sämmtliche Thargume, von denen die meisten in freierer Weise paraphrasirend auch größeren Spielraum für die freiere Wiedergabe ihrer Zeiterklärungen sich gestatteten, sondern auch alle anderen, die griechischen wie der syrische und samaritanische Uebersetzer und bis auf Saadias herab, befolgen dasselbe Verfahren. Gegenüber dem landläufigen Urtheile über dieselben, das überall bei diesen Uebersetzern bald die fehlerhaftesten Lesarten, bald die schülerhafteste Unkenntniß als einzige Erklärung ihrer Abweichungen festhält, muß vielmehr die absichtliche Umdeutung — die freilich auch schon vor ihnen zuweilen dem Texte selbst eine andere Fassung gegeben — und die freie Behandlung erkannt werden. Luzzetto überschritt nicht das Gebiet des „Onkelos"; es bleibt unsere Aufgabe, mit dem durch ihn geschärften Blicke die jerusalemischen Thargume zu betrachten, die uns so lehrreiche Einblicke in die Geschichte der Bibelerklärung geben, in gleicher Weise die andern Uebersetzer zu prüfen, die nicht minder auf jüdischem Boden erwachsen sind.

Selbst in Betreff des s. g. Onkelos muß die Forschung weiter vordringen. „Onkelos" genießt nun einmal das Ansehen einer recipirten Uebersetzung, und da er den Text in kleidsamer enganliegender Tracht darstellt, so war ihm L., seiner ganzen Gemüthsrichtung nach, von Herzen gewogen. Das will freilich nicht heißen, als wenn er die alten Irrthümer über ihn, die Sagen, die sich ihm anschmiegen, ohne Weiteres festgehalten hätte; er bewahrte sich vielmehr in dieser Beziehung den klaren Blick und förderte auch hierin Manches. Er sah es, daß „Onkelos" in seiner gegenwärtigen Gestalt dem Abschlusse der babylonischen Schulen, dem Anfange des vierten Jahrhunderts angehört, ja er sah es auch wohl ein, daß Onkelos eigentlich eine Personification eines Systems, des Bedürfnisses nach einer treuwörtlichen Uebersetzung ist; seine Deutung

des Wortes als chaldäische „Uebersetzung nach der Weise der an das Wort eng sich anschließenden griechischen des Akylas" ist scharfsinnig, und wenn sie auch nicht mit Beweisen belegt werden kann, so hat sie doch für mich sehr viele Wahrscheinlichkeit. Allein das onkelosische Thargum bedarf noch mehr unbefangener Würdigung. Die in Onkelos herrschende Sprache ist eine gemachte, die er sich geschaffen, weil er nicht wagt, eine selbstständige Auffassung hinzustellen, weil er den Text in allen Wortformen wiedergeben will, deßhalb künstliche, dem aramäischen Sprachcharakter fremdartige Bildungen erzwingt und so mehr unsere richtige Erkenntniß des Chaldäischen trübt als er geeignet ist sie zu fördern. —

Neben den kleinen absichtlichen Aenderungen, die L. im Bibeltexte zugiebt und scharfsinnig entdeckt, hat er auch Freiheit des Urtheils genug, eingeschlichene kleine Irrthümer, Abschreibefehler anzuerkennen, und er hat auch nach dieser Seite hin glückliche Blicke gethan. Er war ein pietätvoller Humanist, aber nicht in die Fesseln jener dogmatischen Engherzigkeit geschlagen, die kläglich ausruft: Wie dürfen wir die Mauern der Massorah, in die wir eingeschlossen sind, niederreißen wollen? Und dennoch machte ihn seine ängstliche Liebe zaghaft. Bei allen andern Büchern sei, meinte er, die Annahme von eingeschlichenen Irrthümern zuläßig, nicht so beim Pentateuch, der stets von so großer Sorgfalt umgeben war, daß Fehler nicht eindringen konnten. Als wären die drei Jahrtausende ununterbrochen und überall Zeiten friedlich geschützter Gelehrsamkeit gewesen, als könne die treueste Pietät der Unwissenheit wehren! Ja, L. selbst wird sich untreu, wenn er manche der „kleinen Buchstaben" im Pentateuche daraus erklärt, daß sie — namentlich dadurch, daß das vorangegangene Wort mit demselben Buchstaben schließt, mit dem das folgende beginnt — von dem Abschreiber zuerst vergessen, dann erst nachgeschrieben und des engeren Raumes wegen kleiner eingefügt wurden; wenn die Seltsamkeit einer einzelnen Abschrift so als Gesetz auf alle andern überging, so konnten natürlich auch falsche Lesarten derselben als recipirter Text festgehalten werden. Jedoch während jene Erklärung der „kleinen Buchstaben" an unserm Texte Nichts änderte und blos über eine seltsame Buchstabenform Aufklärung gab, würde die Annahme unberichtigter Fehler unserm Texte seine Unverbrüchlichkeit entzogen haben, und das wollte eben Luzzatto nicht.

So wirkte L. als Bibelerklärer — und darin erkannte er

seinen eigentlichen Beruf — sehr verdienstlich; er ging in Sinn der Worte und der Sätze liebend und einsichtig ein, er verschmähte auch nicht die kritische Betrachtung des Textes, die Sprache war ihm in ihren innersten Geheimnissen vertraut, und mit reicher Gelehrsamkeit wußte er sich den Gedankengang des Schriftstellers zu erschließen. Daß ihm zum vollendeten Exegeten der freie historische Blick fehlte, der den Schriftsteller im Zusammenhange mit der ganzen Zeit erkennt und ihn aus dieser zu erklären versteht, mögen wir bedauern, wenn wir es auch erklären können, darf uns jedoch das anerkennende Urtheil nicht trüben. Seine vorzügliche Sorgfalt scheint er dem Pentateuch und Jesaias zuwendet zu haben; über jenen ist jedoch nur eine Lese von Anmerkungen im „Mischthaddel" erschienen, zu diesem hatte er schon als Jüngling an Rosenmüller Scholien in lateinischer Sprache eingesendet, die dieser als besondern Anhang den seinigen anfügte. Der vollständige hebräisch geschriebene Commentar zu Jesaias — nebst italienischer Uebersetzung, die auch zu andern Büchern von ihm vorhanden ist —, sehr weitläufig angelegt, ist in seinen vier starken Lieferungen noch nicht bis zu Cap. 40 gelangt. Neben einzelnem Treffenden ist das apologetische Streben vorherrschend, das L.'s schöne Kraft in nutzlosen Versuchen aufzehrt. Der „Mischthaddel", bereits vor nahe an zwanzig Jahren erschienen, wenig verbreitet und noch weniger benützt, wäre zur Charakteristik L.'s wie auch seines Gehaltes wegen wohl einer eingehenderen Besprechung werth, und ich versage mir eine solche nur ungern, weil sie den Gesammtüberblick über die vielseitigen Leistungen des begabten Mannes stören würde.

Denn L. war nicht blos hebräischer Sprachforscher und Bibelerklärer, auch das ganze Gebiet der nachbiblischen jüdischen Literatur war ihm vertraut, erfreute sich seiner Theilnahme und liebevollsten Pflege. Bewegten sich ja alle diese Schriften auf hebräischem Boden, ruhten sie ja alle auf biblischer Grundlage! War er auch seiner vorherrschenden Neigung und Anlage nach nicht zunächst Historiker, so war die Zeit seines kräftigen Mannesalters gerade mit besonderer Vorliebe literarhistorischen Studien zugewendet; frühzeitige Befreundung mit Reggio, baldiger lebhafter Verkehr mit Rapoport, Zunz u. A., die Gunst der Umstände, die ihm die seltensten Druckwerke und Handschriften zuführte, wie sie nicht leicht einem Andern zugänglich sind, mußte ihm Theilnahme für diese Arbeiten einflößen und sie ihm immer lieber machen. Und aus den verschiedensten Zeiten

und Zonen wußte er geschmackvoll sich das Schöne zum eignen Genusse auszuwählen und es Andern wohlbearbeitet darzubieten. Nur das Hervorragende sei hier kurz erwähnt. Die spanischen Dichter eröffneten ihm ihre reichen Schätze; deren Verbreitung ist sein Verdienst, deren correctes und feines Verständniß seine Leistung. Die alten Männer einfacher Bibelerklärung, die nicht in thalmudischer Ausdeutung untergegangen, aber auch nicht mit philosophischen Voraussetzungen den poetischen Hauch verwischten, waren seine bevorzugten Freunde. Hier zeigte sich wiederum seine starkausgeprägte Subjectivität. Auch mit seinen spanischen Dichter-Lieblingen konnte er schmollen wegen ihrer arabischen Ueberschwänglichkeiten; in den nordfranzösischen Bibelerklärern, die ihren gesunden Menschenverstand bewährten, aber doch höherer Bildung baar waren, erkannte er nicht die Mängel, die mit den Tugenden ihrer Naivetät eng verwachsen waren, und pries er sie ebenso übermäßig als Muster, als „Inhaber ächt israelitischer guter Sitte", wie er polternd gegen die großen Philosophen und Bibelerklärer aus der spanisch-arabischen Schule, gegen einen Aben Esra und Maimonides, losfuhr, deren reifere, tiefergehende und umfassendere Leistungen er nicht genug würdigte, weil sie, einer unkritischen Zeit angehörend, ihre helleren Ansichten nicht sorgfältig genug von dem Inhalte der Bücher, die sie erklärten, zu scheiden wußten. Jedoch hat L. auf diesem Gebiete, trotz mancher Einseitigkeit, höchst Schätzbares geleistet, er hat bedeutsame Schätze gehoben, mit sicherem Verständnisse sie verwerthet, durch lichte Blicke aufgehellt und sie mild verklärt. Wenn er gegen manchen verehrten Mann ein hartes Wort gesprochen, so trieb ihn der Eifer der Liebe dazu, die sich nicht mit kühler Gerechtigkeit begnügt, die vielmehr einen Vollendeten in das warme Herz einschließen will.

Wenn auch selbst sehr von Gefühl und Phantasie geleitet, war er dennoch kein Freund der Kabbalah. Dieser künstlich geschraubten, äußerlichen und hohlen Mystik, die in Italien die Geister länger als in Deutschland beherrschte, fühlte sich L.'s gesunder Sinn ganz fremd, und alsbald erwachte auch sein kritischer Sinn, der an Inhalt wie Sprache ihren späten Ursprung, wenn auch nach tüchtigen Vorgängern, neu nachwies und von dieser Erkenntniß aus zugleich einen vorgeblichen Zeugen für das höhere Alter der Punctation als lügnerisch entfernte. Das war bereits eine Arbeit seiner Jugend, wenn sie auch erst später erschien; — weiterhin ließ er die Kabbalah, die überhaupt ihren Einfluß auch in Italien einbüßte, unberührt.

L. war ein inniger Freund des biblischen Judenthums und seiner weitern ganzen Entwickelung; vorzugsweise interessirte ihn die Sittenlehre des Thalmuds, deren Blüthen er gern sammelte. Seinem freien, dogmatischer Engherzigkeit abholden Streben war es Bedürfniß, im Thalmud einen freien Gang der Entwickelung des Judenthums zu erkennen, so daß seine von dem natürlichen Sinne der Schriftstellen abweichenden Vorschriften spätere selbstständige Erweiterungen und Umgestaltungen sind, die keineswegs auf die versuchten künstlichen Deutungen sich stützen, während diese vielmehr blos Anlehnungen seien. Absichtlich, meinte er, habe man früher die neue Ausgestaltung und Deutung nicht niedergeschrieben, um nicht in Fesseln des geschriebenen Wortes zu schlagen, um der freien Discussion, dem nothwendigen Laufe der Entwickelung genügenden Raum zu lassen. Diese Ansichten, in denen Falsches mit Wahrem sich mischt, hat er nicht ihren weitgreifenden Consequenzen nach verfolgt, sie sind überhaupt mehr im gelehrten brieflichen Verkehre, in Anlehnung an die von Andern angeregten Forschungen hervorgetreten und ohne tieferen Einfluß geblieben.

Denn bei L. war Alles Leben, eng mit dem innersten eignen Streben verknüpft, und alle Gelehrsamkeit war ihm Herzenssache. Wie er daher mit unendlicher Liebenswürdigkeit spendete, liebenden Antheil nahm an allen gleichartigen Strebungen Anderer und mit seinen Schätzen bereitwilligst sie förderte: so war sein gelehrter Briefwechsel immer lebendig anregend, discutirend, mit anerkennendem Lobe, mit strengem sittlich erregten Tadel. Er lebte nicht blos in seinen Studien, sie waren auch in ihm lebendig, sie waren ein Stück seines Wesens. Wenn er die hebräische Sprache liebte, so wurde sie für ihn eine lebende, er konnte sich mit dem Gedanken nicht befreunden, daß sie blos als eine ehemalige gepflegt werden dürfe, sie mußte als eine gegenwärtige betrachtet werden, in ihm wohnen. Er wußte sich in vielen Sprachen gewandt auszudrücken, er war ein gebildeter Kenner des Italienischen und schrieb Manches darin, aber seine Herzenssprache war die hebräische, in sie goß er am Liebsten seine Gedanken und Empfindungen; weil er ihr altes pulsirendes Leben fühlte, umfing er sie noch als eine lebende und glaubte, daß sie an seinem warmen Liebeshauche zum neuen Leben erstehe. In diesem Wahne des Humanismus dichtete und schrieb er mit Vorliebe hebräisch und merkte nicht, daß es dennoch blos künstlicher Nachwuchs, nicht frisches Naturproduct sei. Das Spiel war

ihm ein heiliger Ernst, er glaubte dem Hebraismus und dem Judenthume einen sehr ersprießlichen Dienst zu erweisen durch diese liebevolle Pflege des Neuhebräischen. Sein Styl ist, wenn man von einem solchen in einer erstorbenen Sprache reden darf, der Ausdruck seines Wesens, warm und charaktervoll, seine Dichtungen freilich mehr Nach- und Anempfindungen. Er wirkte dadurch vielfach anregend und erwärmend; der Kreis der Freunde solchen neuhebräischen Nachwuchses ist noch groß und weitverbreitet, und wer viel Umgang pflegt mit den hebräischen Nachahmungen belletristischer und poetischer Leistungen aus den verschiedensten Zeiten und Ländern, empfindet an jener Gewandtheit und Biegsamkeit, die fähige Geister dieser Sprache zu geben wußten, einen eigenthümlichen Genuß. Allein das Spiel hat auch seine gefährliche Seite und hat seinen nachtheiligen Einfluß an Luzzatto und seinen Leistungen bewährt. Die erstorbene Sprache, zumal wenn sie fast ausschließlich zum Ausdrucke einer bestimmten religiösen Richtung diente, hat ihre ausgeprägten feststehenden Gedanken, sie nöthigt fast gewisse in ihr herkömmliche Annahmen auf, sie hindert daran, in den ganzen Fluß der Gegenwart einzugehen. Das entsprach Luz.'s Wesen, aber es bestärkte ihn auch darin; diese ängstliche Pietät, diese fromme Entrüstung befestigte die Sprache in ihm noch mehr als sie ihm entsprangen, sie strömte ihm ihre alten Ausdrücke zu als gangbare Münzen, deren Werth gar keiner neuen Untersuchung unterlag. Luzzatto würde, wenn er in einer lebenden Sprache geschrieben hätte, weit weniger von Voraussetzungen ausgegangen sein, die er im Kreise der Hebräer als zugestanden betrachten durfte, während er in der lebenden zu einer ernsteren Begründung sich genöthigt gesehen hätte und daher zu tieferer Durchforschung veranlaßt worden wäre. Weit mehr noch wirkte dieser Umstand auf das Schicksal seiner Arbeiten. Wie er selbst mit einer Vorliebe, die krankhaft wurde, seine Schriften blos für Genossen berechnete, die in alle Windungen des neuhebräischen Ausdrucks eingeweiht waren, so waren sie auch diesen blos zugänglich, wurden blos von diesen beachtet. So blieben sie dem großen Gelehrtenkreise fremd und nur hie und da mittelbar — wie z. B. die oben besprochene Betrachtung über Koheleth — erfuhren nicht ohne anerkennende Theilnahme christliche Gelehrte von seinen Leistungen, denen sie, wenn sie mit ihnen bekannter geworden wären, einen fruchtbaren Einfluß auf ihre Studien wohl willig gegönnt hätten. Von dem jüdischen Kreise hingegen, der sich an ihnen erfreute, drang nur der verschwindend geringste Theil in die

Tiefe seiner Ansichten, er hatte zum größeren Theile nur den dilettantenhaften Genuß an der ästhetischen Form.

So ist Luzzatto, viel gerühmt und als edler gemüthswarmer Mensch von Vielen geliebt, doch nicht seinem vollen Werthe nach erkannt, sind seine Leistungen noch nicht zum vollen Eigenthume unserer Zeit geworden. Diese Blätter wollten die Anregung geben, ihn unbefangen zu würdigen mit der Liebe, die, weil sie ächt ist, keiner Verschönerungsmittel zu bedürfen glaubt, mit der Gerechtigkeit, die in dem einzelnen Menschen den redlichen Diener der Wahrheit nach seinem Maße zeichnet und achtet; sie sollten eine Aufmunterung sein, seine Leistungen nach ihrem tieferen Gehalte aufzunehmen und sie noch verdienstlicher zu machen durch die Fortarbeit in ihrem Geiste. Daß sein Reichthum nicht in diesen Umrissen erschöpft ist, daß manche Seite des vielbegabten Mannes auch in dem eng umschriebenen Gemälde vielleicht eine schärfere Zeichnung verdient hätte, dessen bin ich mir bewußt. Wenn die dürftigen Worte jedoch dazu beitragen, daß sein Andenken in unserer raschlebigen Zeit nicht so bald erblasse, so ist ihr nächster Zweck erreicht; ein höherer lohnenderer Erfolg freilich wäre es, wenn sie ihm ächte Jünger zu erwecken vermöchten.

1. Febr. 1866.

II.

Bibelkritische Miscellen.

„Man mag vielleicht dem Nachweise“, sagte ich vor acht Jahren (Urschrift S. 40 f.), „von der Entartung, Umgestaltung, anderen Färbung der Sprache nicht immer genügende Beweiskraft beilegen. Die biblische Literatur ist allerdings von zu geringem Umfange, um in ihr die volle Ausprägung der Sprachindividualität in jeder einzelnen Periode ihrer Entwickelung so genau und umfassend finden zu können, daß jedem Ausdrucke, jeder Construction, jeder Satzverbindung das Zeitalter, dem sie angehören, mit Bestimmtheit angewiesen werden könnte. Die Abfassungszeit keiner Schrift steht ferner so unzweifelhaft fest, daß von ihr aus der sichere Ausgangspunkt genommen werden könnte; einige sind Sammelwerke, die, dem gemeinschaftlichen Inhalte nach, Produkte aus den verschieden-

sten Zeiten zusammenfassen . . .; wieder andere haben im Laufe der Zeit, theils bevor sie niedergeschrieben wurden und noch im Munde des Volkes lebten, theils auch nach ihrer schriftlichen Aufzeichnung bald mit bald ohne Absicht Ueberarbeitungen erfahren, die natürlich ihren früheren sprachlichen Charakter wenigstens hie und da verwischen. Und so mag noch mancher Umstand, hergenommen von der eigenthümlichen Begabung des Schriftstellers, der Individualität der Gegend, in der er schrieb, von dem Geschicke, mit welchem er frühere Quellen sich anzueignen wußte und dgl., davor warnen, vorschnell aus dem Tone und der Farbe der Sprache die Zeit, in welcher das Buch abgefaßt worden, sicher beurtheilen zu wollen. Alle diese Betrachtungen sind geeignet, die doppelte Pflicht der Vorsicht aufzuerlegen; dennoch werden sie nimmermehr dazu berechtigen, daß wir den hinlänglich geübten Blick schließen und auffallende Sprachabweichungen als gleichgültig abweisen dürften. Den Büchern Koheleth . . . z. B. ist das Gepräge des Sprachverfalls so entschieden aufgedrückt, daß nur Voreingenommenheit es gewaltsam leugnen möchte, und auch in andern Büchern, wo die Kennzeichen nicht so durchgreifend und auffallend sind, lassen sich doch die sprachlichen Merkmale der Jugend, vereinzelte Ausdrücke und Redeweisen nicht leichtweg beseitigen, und *sind sie jedenfalls sehr brauchbare Stützen, sobald die Kritik an andern Wahrnehmungen den Charakter der Zeit auffindet.*"

Nach diesen Grundsätzen habe ich sowohl in der „Urschrift" selbst als auch in späteren Arbeiten das sprachliche Moment *subsidiarisch* benützt, sobald sonstige innere Gründe der Kritik eine Handhabe gaben. Freilich wird bei solchen Urtheilen über den Sprachcharakter Vertrautheit mit dem Geiste der Sprache und ein gewisser sprachlicher Tact zu Hülfe kommen müssen, und diese können nicht durch bloßes Nachschlagen der Concordanz erworben werden. Die Tadelsucht hängt sich daher besonders an solche sprachliche Bemerkungen, die sie von der ganzen übrigen Beweisführung loslöst und deren Beweiskraft sie durch Herbeibringung einiger scheinbar ähnlichen Beispiele zu stürzen versucht. Es ist, wie ich glaube, angemessen, gerade auf diesem Boden, der schlüpfrig ist und auf dem daher Jeder leicht zum Falle bringen zu können glaubt, doch die Sicherheit zu erhöhen und die falschen Einwürfe abzuweisen.

1. רְאוּ

Bei der Besprechung des Popper'schen Buches: Der biblische Bericht über die Stiftshütte (dieser Zeitschrift Bd. I. S. 122 ff.) habe ich dessen Resultat, daß der Bericht über die Errichtung der Stiftshütte erst der späteren Ueberarbeitung angehöre, ein vollständiger Abdruck des Befehls zur Herstellung derselben sei und dennoch durch einzelne Abweichungen im sprachlichen Charakter seine spätere Entstehung verrathe, vollkommen beigestimmt, und unter anderen Ergänzungen seiner Beweisführung auch die über den sprachlichen Charakter im einigen Beispielen weiter erhärtet. Dahin gehört besonders das Folgende: „Entsprechend (heißt es a. a. O. S. 129) dem רְאֵה, das Gott in der Anrede an Moses gebraucht 31, 2, läßt die Ergänzung Moses die Kinder Israels mit רְאוּ anreden 35, 30. Allein רְאֵה wird, wenn es nicht eine Aufforderung zum Sehen, sondern eine Ausrufpartikel ist, auch bei der Anrede an Mehrere nicht in den Plural gesetzt, man vergleiche nur 5 Mos. 1, 8. 4, 5. 11, 26, gerade wie הָבָה, wenn es nicht zum wirklichen Geben auffordert und unserer Partikel: wohlan! entspricht, 1 Mos. 11, 3. 4. 7. 2 Mos. 1, 10. Auch hier würde demnach nach dem ursprünglichen Geiste der Sprache Moses zu Israel sagen müssen: Siehe (רְאֵה), Gott hat mit Namen gerufen den Bezalel ꝛc. Allein die spätere Sprache, die in ihrer Unlebendigkeit correcter zu sein glaubte, setzt in solchen Fällen dennoch den Pl. רְאוּ, in welches wirklich der Samar. das ראה in 5 Mos. 1, 8. 4, 5. corrigirt, und auch unser Ergänzer gebraucht dieselbe sprachwidrige Form und sagt: sehet, Gott hat ꝛc." Bevor ich weiter gehe, sei es mir gestattet, meine Vergleichung des Samaritaners noch etwas auszuführen und mit einem Beispiele zu vermehren, denn derselbe bietet uns sehr oft das Bild des späteren erstarrten Charakters der Sprache und ist ein vorzüglicher Führer zu dessen Beurtheilung. An den zwei Stellen nämlich, wo der Samarit. ראה in ראו corrigirt, haben auch die 70 den Pl., während sie an der einen Stelle, welche er ungeändert läßt, nämlich 5 Mos. 11, 26, gleichfalls den Sing. beibehalten. Was dazu veranlaßt hat, läßt sich nicht angeben, die andern Uebersetzer, sowohl der Syrer als die beiden Thargume, das babylonische nach Onkelos*) wie

*) Einige Ausgaben haben an mancher Stelle wie auch 1 Mos. 27, 27

das jerusalemische nach Jonathan benannte, haben an allen drei Stellen den Plural, und selbst Saadias noch folgt ihnen darin. Aber noch an einer Stelle macht der Samaritaner diese Correctur, wo sie weniger erwartet wird, und dennoch bleibt er auch da nicht vereinzelt. Als Isaak den Geruch der Kleider Jakob's wahrnimmt, spricht er (1 Mos. 27, 27): Siehe (ראה), der Geruch meines Sohnes wie der Geruch des Feldes! Wenn dieses nun nicht Ausrufpartikel ist, so weiß man nicht, an wen die Anrede gerichtet sein kann; an den anwesenden Jakob kann sie sich nicht wenden, und deßhalb setzt der Sam. auch hier ראו,*) seine Uebersetzer geben den Pl. wieder, und wenn ihm die 70 hier nicht folgen, so gehen wiederum Syrer, Thargume und selbst Saadias (nach ms. Poc.) mit ihm Hand in Hand. Wen sich nun diese Uebersetzer mit „sehet" angeredet denken, darüber wüßte ich aus rabbinischen Quellen keine Erläuterung beizubringen, wohl aber von Seiten der Samaritaner. Diese nämlich bemerken, — wie der Commentator Ibrahim z. St. mittheilt — mit Jakob seien die Engel eingetreten, an sie nun habe Isaak die Worte gerichtet, und diese Auffassung war den Samaritanern so geläufig, daß einer ihrer Dichter, nämlich Abdallah الخفوي, sie in sein Gebet zum Feste des siebenten Monats aufnimmt: ויצחק אשר אמר למלאכים ראו ריח.**)

Indem nun der Samaritaner, und mit ihm die andern Uebersetzer, die spätere Verkennung des רְאֵה bezeugen, darf eine solche wohl schon auf eine frühere Zeit zurückdatirt und auch unserm Ergänzer zugeschrieben werden. Ich führe dies a. a. O. weiter aus, indem ich hinzufüge: „Dieses ראו finden wir auch noch in Josua 8, 4. 8. 23, 4, und man ersieht hieraus, wie wenig richtig es ist, Josua mit dem Deuteronomiker in die engste Verbindung zu setzen." Ueber das Verhältniß von Josua zu Deuteronomium soll hier nicht gelegentlich ausführlich abgehandelt werden, allein soviel mag angedeutet werden, daß meine Ueberzeugung von dem viel späteren Abschlusse Josua's als des Deuteronomiums auf ganz anderen Gründen beruht als auf einer einzelnen sprachlichen Erschei-

in Onkelos den Sing., doch scheint Dies, wie so oft, blos spätere Correctur nach dem Bibeltexte.

*) In der Leipzig-Halle'schen Bibel fehlt diese sam. Variante, obgleich Cast. sie im sechsten Bde. der Polygl. verzeichnet.

**) Vielleicht liegt in der midraschischen Angabe, mit Jakob sei das Paradies mit seinem Dufte eingetreten, eine Anspielung auf diese Auffassung.

nung, die nur harmonisch sich in anderweitig begründete Resultate einfügt.

Wenn dieses ראו sich jedoch auch 1 Mos. 39, 14 findet — so wird dort weiter ausgeführt —, so ist dies keine Widerlegung des Nachweises von dessen späterem Gebrauche, vielmehr gerade ein neuer Beleg dafür; denn diese Stelle enthält gerade, wie aus andern Thatsachen hervorgeht, auch eine spätere Ergänzung, die, anderweitig festgestellt, in dem Ausdrucke ראו ihre Bestätigung findet.

Allein, wendet die Concordanz-Gelehrsamkeit ein *), auch sonst findet sich ja noch ראו, wie 2 Mos. 16, 10. 29. 2 Sam. 15, 28. 2 Chr. 19, 6? Betrachtet man jedoch die pentateuchischen Stellen nur mit einigem Sprachverständnisse, so erkennt man leicht, daß sie hier nicht in Betracht kommen, vielmehr zu denen gehören, welche wirklich eine Aufforderung zum Sehen und zur Betrachtung enthalten. „Sehet, daß (ראו כי) Unheil euch droht,“ heißt es in der ersten, „Sehet daß (ראו כי) Gott euch den Sabbath gegeben“ in der zweiten Stelle. Die Aufforderung zur wirklichen Betrachtung, zum Nachdenken über den Gegenstand, ist hier bestimmt ausgedrückt, und ראו kann hier gar nicht als Partikel gebraucht sein, da es in vollständige Verbindung mit dem Folgenden durch כי gesetzt wird. Die beste Probe dafür ist, daß ראו nicht mit הִנֵּה vertauscht werden kann, was überall der Fall ist, wo es blos als Interjection aufzufassen ist. Völlig gedankenlos ist es, wenn der Kritiker die Stelle 2 Chr. 19, 6 hier herbeibringt. Dort heißt es, Josaphat habe Richter im ganzen Lande eingesetzt und sie ermahnt: „Sehet was ihr thut (ראו מה אתם עשים), ihr richtet nicht im Auftrage eines Menschen, sondern Gottes ꝛc.“ Ist nicht hier ראו eine nachdrückliche Anrede: erwäget und prüft wohl euer Thun? wie könnte hier die Anrede in der Einheit stehen? Nur fingerfertige Concordanzgelehrsamkeit kann die Stelle leichtsinnig hier vorbringen. Nur 2 Sam. 15, 28 könnte zweifelhaft scheinen. Dort ermahnt David bei seiner Flucht vor Absalom den Zadok und Ebiathar, sie sollten mit ihren Söhnen zurückbleiben und fügt hinzu: ראו, ich verweile in der Wüste, bis eine Nachricht von euch kommt. Hier kann es sein, daß ראו bloße Partikel ist, allein in der

*) Schmiedl in Ozar Chokhmah III. S. 30.

That ist das Wort mit großem Nachdrucke gesetzt und bedeutet: Merket auf, welche Wendung die Dinge nehmen, um mir sogleich berichten zu können. Die Bemerkung, daß ראו als Ausrufepartikel nur in späterer Zeit gebraucht wird, wenn die Anrede im Ganzen an Mehrere gerichtet wird, während die frühere Zeit auch dann ראה ungeändert läßt, ist demnach durch kein einziges hieher gehöriges Beispiel erschüttert.

2. אָמַר לֵאמֹר.

An demselben Orte (S. 131) wird begründet, daß die zwei Verse 14. 15 in 1 Mos. Cap. 39 spätere Ausfüllung sind, und fortgefahren: „Kleines übergehend, verweise ich nur noch auf die gewiß späte Ausdrucksweise: ותאמר לאמר. Denn אמר, gleich unserem „sagen", drückt eben aus, daß die Worte, welche gesprochen werden, folgen, דִּבֵּר hingegen entspricht unserem „reden", worauf nicht die Worte, wie sie gesprochen worden, folgen, und wenn dies dennoch geschieht, so muß ein לאמר in die Mitte treten: er redet „sagend." Aber אָמַר לאמר ist eine unerträgliche überwuchernde Redensart, die sich nur die spätere Zeit gestattet, in welcher das frische Leben der Sprache verkommen ist und die die feinen schärferen Bestimmungen der Wörter verkennt." Wer ein geübtes Sprachgefühl hat, wird, hoffe ich, dieser Bemerkung seine Zustimmung nicht versagen; אמר לאמר ist verdächtig, und mag es noch so oft vorkommen, und die Concordanz kann da eher eine Führerin zur Auffindung kritischer Ausscheidung sein als daß sie eine der Sprache widerstrebende unnütze Wiederholung zu rechtfertigen im Stande ist. Hat Geiger, so ruft nämlich Hr. Schm. aus, die unzähligen Stellen vergessen, in welchen אמר לאמר vorkommt? Und nun zählt er dieselben aus dem Pentateuche auf: 1 Mos. 31, 29. 42, 22. 43, 3. 47, 5. 2 Mos. 7, 8. 15, 1. 31, 12. 35, 4. 4 Mos. 7, 4. 15, 37. 20, 3. 26, 1. 27, 6. 31, 25. 5 Mos. 2, 2. 9, 13. „Da ist kein menschenmöglicher Zweifel, besiegelt er seine Worte, alle diese unzähligen Verse sind treue Zeugen, deren Zeugniß unerschütterlich ist und dahin lautet, daß es Sprachgesetz ist, אמר לאמר zu sagen."

Eine ruhig prüfende Kritik jedoch läßt sich durch Anhäufung von Stellen nicht imponiren. Von vorn herein bemerkt man, daß die Tautologie die früheren Bibelleser und Uebersetzer auch schon gehindert hat, so daß der Samaritaner an fünf Stellen

(1 Mos. 42, 22. 2 Mos. 7, 8. 31, 12. 4 Mos. 26, 1. 27, 6.) אמר in דבר verwandelt, der Syrer durchgehends לאמר zurückläßt — was er freilich auch an andern Orten nicht immer wiedergiebt. Wichtiger jedoch ist, daß eine gute Anzahl dieser Stellen Wiederholungen sind, die, wie schon a. a. O. S. 133 angedeutet worden und wie sich mir durch weitere Untersuchung als sehr wahrscheinlich bestätigt hat, großen Bedenken unterliegen. Der Schriftsteller hat sich ursprünglich begnügt, eine Erzählung, einen Befehl einmal anzugeben, ohne jene vollständig zu wiederholen, wo auf sie hingewiesen wird, diesen in aller Umständlichkeit nochmals wiederzugeben, wenn er Anderen wieder mitgetheilt oder seine Ausführung berichtet wird. Erst eine spätere Redaction glaubte da Lücken zu finden und eine nochmalige Wiederholung anbringen zu müssen, in die, wenn sie sich auch eng an die erste Darstellung anschließt, doch unwillkürlich Ausdrücke aus ihrer Zeit sich eingeschlichen haben. Das bestätigt alsbald die erste Stelle, 1 Mos. 31, 29. Vorher (V. 23) war erzählt worden, Gott habe den Laban im nächtlichen Traume gewarnt, mit Jakob ein böses Wort zu reden. So ganz genau befolgt Laban diese Warnung nun nicht, ja gerade in unserm Verse droht er mit den Worten: wohl hätte ich die Macht euch Böses zu thun, aber der Gott eures Vaters sprach zu mir in gestriger Nacht: Hüte Dich, daß Du nicht mit Jakob redest von Gutem bis Bösem. Man muß gestehen, der als listig verrufene Laban benimmt sich recht ungeschickt; was soll die Drohung, wenn er selbst mittheilt, sie nicht ausführen zu dürfen? Der ganze Vers kann, ohne den Zusammenhang zu stören, ausfallen, ja im Gegentheile er ist nun erst störend, er ist eben eine Ausfüllung, die eine spätere Redaktion vornahm, welche nichts Vorhergegangenes fehlen lassen wollte, wo es nochmals vorkommen konnte. Sie mochte auch dazu eine besondere Veranlassung in dem Umstande finden, daß, nachdem Laban sich über die Entwendung seines Götzen beklagt und ihn vergeblich aufgesucht, Jakob die Gegenanklage gegen Laban ausspricht und mit den Worten schließt (V. 42): Meine Mühsal und das Mühen meiner Hände sah Gott ויוכח אמש. Diese Worte bedeuten nichts Anderes als: und er entschied sichtbar, nahm sich meiner nachdrücklich an.*) Der Ueberarbeiter aber faßte diese Worte in der seiner Zeit geläufigeren

*) Vgl. über אמש Urschrift S. 88. f. Anm.

Bedeutung auf: er strafte, ermahnte gestern Nacht, und bezog dies auf die dem Laban gewordene Warnung im Traume. Aber woher wußte denn Jakob davon? Sicher hatte Laban es selbst ihm mitgetheilt, und der Ueberarbeiter fügt was ihm ausgelassen zu sein scheint, als nothwendige Ergänzung hinzu. Der Vers bekundet sich auch sonst in auffallender Weise als fremdartigen Bestandtheil. Während Laban vorher und nachher, wie zu erwarten ist, das Wort ausschließlich an Jakob richtet, also die Suffixa alle im Sing. stehen, gebraucht dieser Vers den Plural (אביכם, עמכם), und man weiß eigentlich nicht, an wen denn außer Jakob noch diese Worte gerichtet sein sollen, so daß der Samaritaner, und mit ihm die 70, wirklich den Singular herstellen. Es ist Dies jedoch wohl aus der Anschauung einer späteren Zeit heraus geschrieben, die in Leah und Rahel nicht mehr die Töchter Laban's sieht, welche jedoch als Frauen Jakob's diesem folgten, sondern die frommen Erzmütter, welche gleichfalls im Gegensatze zu Laban standen. Der ganze Satz entlehnt theils seine Ausdrücke aus dem Contexte und giebt ihnen doch anderntheils wieder das Gepräge der späteren Zeit. אלהי אביכם ist dem V. 42 und 53*) nachgebildet, השמר bis Ende giebt die Worte in V. 24 wieder, ändert aber die sonst constante Phrase השמר לך פן in ה׳ ל׳ מ־. Auch לעשות עמכם רע ist nicht alter Sprachgebrauch. עשה רע oder eigentlich הרע heißt: das Schlechte, Verwerfliche, namentlich in den Augen Gottes üben; Jemandem ein Leid zufügen aber wird durch עשה רעה ausgedrückt.**) Und so wird uns auch אמר לאמר in diesem Verse nicht mehr auffallend sein.

Auch 1 Mos. 42, 22 ist ein Vers, der auf frühere Äußerungen (37, 21 f. 29 f.) zurückblickend sie wiederholt und auch das nur dort für Joseph im Munde Ruben's gebrauchte Wort יֶלֶד treu copirt. Allein Ruben hat hier gar keinen Grund, sich über seine Brüder zu beklagen, er hatte sie von der Tödtung abgemahnt und gerathen, ihn in die Grube zu werfen, und sie hatten diesen Rath befolgt; mit welchem Rechte kann er nun sagen: und ihr habt nicht gehört? Was er sonst etwa noch als Absicht im Hintergrunde gehabt haben mochte, kommt doch hier nicht zur Sache.

*) Freilich ist auch das dortige אלהי אביהם verdächtig, vgl. Urschrift S. 284.

**) Interessant ist, daß 1 Mos. 26, 29 für unser רעה der Sam. רע setzt.

Der ganze Vers ist wohl erst späterer Zusatz, wofür auch das ganz ungewöhnliche חטא ב, sich gegen Jemanden vergehen, spricht. Die spätere Sucht nach Vollständigkeit wollte bei der Selbstanklage der Brüder doch auch nicht übergehen, daß Ruben zu einer solchen weniger Grund hatte, und diese nochmalige Hervorhebung Ruben's mag ihr um so nothwendiger geschienen haben, als sie sich dadurch einen Umstand besser erklären zu können glaubte. Joseph hält nämlich den Simon in Fesseln zurück. Warum ihn, fragte sie, warum nicht den Erstgeborenen? Sicher weil dieser mit der Mißhandlung Josephs nicht einverstanden war. Aber woher wußte dieser von Ruben's Bemühungen um seine Rettung? Nun, er hat es jetzt selbst in Gegenwart Josephs, der, was sie nicht ahnten, ihre Worte verstand, gesagt. Allein einer Erklärung für die Wahl Simon's — den Joseph anderweitig als den ungestümsten kennen mochte — bedarf es nicht, und daß Joseph etwa Vorliebe für Ruben weiter geäußert habe, erfahren wir auch nicht. Wäre dieses Moment in der ursprünglichen Darstellung wirksam gewesen, so hätte sich Ruben vortrefflich als Fürbittender, namentlich nach dem Tode Jakobs, geeignet, aber es wird über ihn ganz hinweggegangen. Also auch bei diesem Verse ist אמר לאמר nur eines der verschiedenen Momente, welche für seine spätere Entstehung sprechen.

Wenn Juda 1 Mos. 43, 3 auf die Aufforderung Jakobs wiederum in Aegypten Getreide einzukaufen, nicht frischweg ausspricht, es nur dann zu thun, wenn Benjamin mitgeschickt werde, sondern erst noch die Erzählung vorausschickt, der Mann habe gewarnt: ihr sollt mein Antlitz nicht sehen, wenn nicht euer Bruder mit euch: so ist dies eine doppelt überflüssige Wiederholung. Dem Jakob war die Willensmeinung Josephs schon umständlich kund gethan worden (42, 29 ff.)*), und zum Schlusse seiner Anforderung

*) Dieser Bericht selbst dürfte gleichfalls ursprünglich aus den einfachen Worten in V. 29 ויגידו ··· אתם bestanden haben, von לאמר an bis Ende von V. 34 spätere Erweiterung sein. Dafür spricht die ausschließlich hier gebrauchte Bezeichnung „Herr des Landes" für Joseph, während er in Cap. 43 immer nur „der Mann" genannt wird, dafür der Ausdruck ויתן אתנו כ־, er hielt uns für, machte uns zu, das sonst mit ל construirt wird, dafür der Gebrauch von רעבון בתיכם ohne das nothwenige שבר, dafür endlich der seltsame hier ganz unpassende Zusatz ואת הארץ תסחרו, der dem Ergänzer nur als eine Reminiscenz aus 34, 10 und 21 vorschwebte und mit der er dann sehr ungeschickt die Darstellung auszuschmücken glaubte.

begründet sie Juda nochmals mit denselben Worten: denn der Mann hat zu uns gesagt: ihr sollt mein Antlitz nicht sehen, wenn nicht euer Bruder mit euch. Ist das die Darstellung eines so gewandten Erzählers? Sicher nicht. Ursprünglich lautete es hinter einander: ... ויאמר אליו יהודה אם ישך; erst ein späterer Ueberarbeiter glaubte, es sei wohlgethan, die Begründung der Anforderung voranzustellen, und seiner schleppenden Breite verdanken wir denn auch das לאמר.

Indem ich nur kurz bemerke, daß in 1 Mos. 47, 5 nicht blos לאמר, sondern auch der darauf folgende Satz אביך ואחיך באו אליך als ganz überflüssig erscheint und nur dem späteren Streben, Alles recht deutlich zu machen, seine Existenz verdanken mag, gehe ich zu 2 Mos. 7, 8 über. Auch hier gehört das anomale אמר לאמר zu einem Complexe von Anomalien, die der ganzen Stelle V. 8—13 ankleben. Das Wunder mit dem zur Schlange werdenden Stabe sollte, gerade wie das von der aussätzig werdenden Hand, gar nicht vor Pharao verrichtet werden, sondern blos zur Beglaubigung vor den Israeliten (4, 1 ff.), und in der That wird auch nicht von dem andern Wunder mit der Hand berichtet, daß es vor Pharao geschehen. Das Moment, daß Aaron's Schlangenstab den der ägyptischen Zauberer verschlingt, ist eine Steigerung des Wunders, welche sonst wo die ägyptischen Zauberer gleichfalls das Wunder nachmachen (8, 22. 9, 3), nicht verkommt. Die Schlange, in die sich der Stab verwandelt, wird nicht wie oben (4, 3) einfach נחש genannt, sondern zu einem Ungeheuer, einem תנין gesteigert, die „Chartummim" werden nicht blos mit diesem Namen, der ihnen durchgehends eigen ist, sondern auch noch als „Weise" — was auch 1 Mos. 41, 8 für sie gesetzt wird — und „Zauberer" (מכשפים) bezeichnet, wie sie weiter nirgends genannt werden. Dazu kommt die Hervorhebung Ahron's in der ganzen Stelle, der Gebrauch von בלהטיהם für das sonst constante בלטיהם (V. 22. 8, 3. 14), wofür aber der Samaritaner durchgehends das mehr aramäische בלהט' setzt (wie רהט für רוץ und ähnliche).*) Darf nun bei solchen auffallenden Erscheinungen, die sich in den Raum weniger Verse zusammendrängen, es uns

*) Der wirkliche Stamm ist offenbar לוט, das ursprünglich ein gottesdienstliches wunderkräftiges Werk verrichten bedeutet, dann aber, als von Götzendienern gebraucht, einen übeln Sinn annahm und im Aramäischen die Bedeutung: fluchen erhielt. Ueber diesen Proceß in der Umgestaltung der Bedeutungen vgl. diese Zeitschr. Bd. I. S. 189.

wundern, daß sie mit einem אמר לאמר eingeleitet werden? Es besiegelt den späteren Ursprung des Stückes, das seine Entstehung nicht blos der Sucht, früher Angeordnetes nochmals als ausgeführt zu schildern, verdankt, sondern auch dem Umstande, daß in dem folgenden Befehle an Moses, zu Pharao zu gehen, noch besonders gesagt wird, er solle den Stab, welcher zur Schlange umgewandelt worden — לנחש, nicht לתנין, V. 15 — mitnehmen. Offenbar, so schloß der Ergänzer, sollte dem Pharao dieser Stab, der in seiner Gegenwart sich so wunderthätig bewiesen, vorgezeigt werden, und da, glaubte er, dürfe auch der Bericht von dem vor Pharao mit dem Stabe verrichteten Umwandlungswunder nicht fehlen.

Etwas anders verhält es sich mit ויאמרו לאמר 2 Mos. 15, 1. Interessant ist vor Allem, daß schon Akiba an dem überflüssigen לאמר Anstoß nahm; so heißt es in seinem Namen Mischnah Sotah 5, 4: שאין תלמוד לומר לאמר ומהתלמוד לומר (jer. ולמה נאמר) לאמר, und nicht minder scheint ihn wie andere Lehrer und sämmtliche Uebersetzer die Incongruenz des Ausdrucks: אשירה „ich will singen" mit den einleitenden Worten, nach welchen Moses und die Söhne Israels gesungen, zu hindern. Die Lehrer lassen daher Moses zuerst allein und die Israeliten dann erst nachsprechen, die Uebersetzer ändern sämmtlich kurzweg das אשירה in den Pl., und der Samaritaner geht soweit in אשירו zu corrigiren, das auch von seinen Uebersetzern als Imperativ Pl. wiedergegeben wird. Es ist höchst wahrscheinlich, daß ובני ישראל erst späterer Zusatz ist. Das ganze Lied giebt sich offenbar als ursprünglich blos für Moses berechnet, aber der spätern Zeit genügte es nicht, die Israeliten als stumme Zuhörer erscheinen zu lassen; auch sie sollten den Sang mit angestimmt haben, und da man nun die Kinder Israels einfügte, so mußte auch dem Sing. ישיר ein ויאמרו לאמר zur schärferen Ausprägung, daß auch diese das Lied gesungen, angehängt werden.

Die Stelle 2 Mos. 31, 12—17 ist wieder eine merkwürdige Wiederholung von 35, 1 ff. Wenn Moses vor dem Beginne der Arbeit für den Tempel warnt, daß dieselbe nicht am Sabbathe verrichtet werde, dieses Gebot im Namen Gottes verkündet, so begnügte sich der Ordner nicht mit der Vorschrift in dem Dekaloge, er glaubte, sie müsse auch unmittelbar bei dieser Gelegenheit von Gott dem Moses gegeben sein, und er fügte eine solche hier nach dem Schlusse aller Anordnungen für die Arbeiten ein. Aus den sprachlichen Merkmalen für die Jugend dieses Stückes will ich blos eines hervorheben.

חִלֵּל, entweihen (V. 14) wird vom Sabbathe nur von Ezechiel an gebraucht, und die Strafe der „Vertilgung" auf die Verletzung des Arbeitsverbotes kennt auch blos unsere Stelle. Das ist der ausgeprägte Charakter der späteren Zeit. Freilich ist auch das Alter der Sabbathstelle in 35, 1 ff. mit ihrer Androhung der Todesstrafe, ebenso in der Geschichte vom Holzaufleser 4 Mos. 15, 32 ff. gar sehr. zu bezweifeln. Der Bericht aber über die Anfertigung der Stiftshütte, welcher 35, 4 mit einem אמר לאמר beginnt, war der Ausgangspunkt für diese ganze Untersuchung!

Auch 4 Mos. 7, 4. 5 ist eine bloße Entlehnung aus den folgenden Versen. Moses vertheilt Wagen und Rinder unter die Leviten. Sollte er das aus sich gethan haben? Nimmermehr, sagte der Ordner; dem muß ein dahinzielender Befehl Gottes vorangegangen sein, und אמר לאמר fehlt wieder nicht.

Daß 4 Mos. 20, 3 ff. die zweite Erzählung des Ereignisses 2 Mos. 17, 1 ff. ist, hat schon der alte Joseph Bechor-Schor erkannt. — In dem sehr knappen Berichte, welchen das Deuteronomium über die Anfertigung des goldenen Kalbes bringt, stehen die beiden Verse 9, 13. 14 fast störend. Die entsprechenden Verse 2 Mos. 32, 9. 10 sind nothwendig zur Einleitung des Gebetes, welches Moses alsbald zur Abwendung der Gefahr verrichtete. Hier aber ist von solchem Gebete erst später kurz die Rede, und nur spätere Herübernahme aus Exodus hat diesen zwei Versen ihre Stelle hier eingeräumt und ihnen unwillkürlich wieder das Gepräge der späteren Zeit durch ויאמר לאמר aufgedrückt. — Die ganze Stelle 2, 2—7 scheint zur Erklärung von V. 29 eingeschoben. — Auf Stellen, in welchen Elasar so sehr in den Vordergrund tritt, wie dies auch 4 Mos. 26, 1 der Fall ist, ist bereits Urschrift S. 81 aufmerksam gemacht. Dasselbe gilt von dem ganzen Cap. 27, also auch von dessen V. 6. Und so bliebe von sämmtlichen pentateuchischen Stellen, die ein אמר לאמר enthalten, nur noch 4 Mos. 15, 38 übrig, der ein bestimmtes Merkmal der Jugend sonst nicht aufgedrückt ist, obgleich auch ebensowenig mit Sicherheit ein höheres Alter von der Stelle behauptet werden kann.

Es seien Hrn. Schm. noch einige Stellen als Geschenk dargereicht, die ihm entgangen sind. Zuerst 2 Mos. 5, 10. Nachdem nämlich Pharao den Antreibern und Vorstehern verboten, den israelitischen Arbeitern Stroh zur Zubereitung ihrer Ziegel zu geben, sie mögen sich selbst das Stroh zusammenlesen und dennoch die bisherige Anzahl Ziegel anfertigen (V. 6—8), wiederholen nun die Antreiber

und Vorsteher dieses Gebot V. 10 und 11, eine Wiederholung, in der wieder das ויאמרו לאמר*) erscheint. Ferner 2 Mos. 36, 5. Es heißt dort früher V. 3, die Arbeiter hätten die Hebe zur Anfertigung der heiligen Geräthe an sich genommen, das Volk aber habe noch immer weitere freiwillige Gaben gebracht, Moses läßt dann (V. 6) ausrufen, es sei genug da und solle Nichts mehr gespendet werden. Hier findet der Ordner wieder eine Lücke, man muß ja dem Moses zuvor gesagt haben, daß überflüssig genug da sei, und er ergänzt dies in V. 5 mit dem eigenthümlichen Ausdrucke: מרבים · · מִדֵּי, sie bringen mehr als genug, wie מדי in der Bibel sonst nie vorkommt. Es ist sonst immer Zeitpartikel: so oft; daher verkennen auch alle Uebersetzer, auch die Thargume, die hier allein berechtigte und auch von den Erklärern richtig erkannte Bedeutung und nehmen es einfach wie די, es ist genug, und auch die Accente trennen מדי von dem vorangehenden להביא, unter welches sie ein Athnach setzen. Im späteren Sprachgebrauche jedoch ist der Ausdruck üblich: יותר מִדַּי, mehr als genug. Und nun fehlt auch ויאמרו לאמר nicht**). — Noch eine dritte Stelle ist 4. Mos. 14, 7. Daß in der dort sehr weit ausgeführten Erzählung, wo neben Kaleb, der allein 13, 30. 14, 24. 5 Mos. 1, 36 als beruhigender Kundschafter erscheint, nun V. 6. 30 und 38 auch Josua als solcher erscheint, soll wohl zur Erklärung dafür dienen, daß doch auch er, und zwar als Anführer, in das Land gezogen. Der ältere Bericht glaubte ihn als treuen Diener Mosis nicht hier besonders hervorheben zu müssen, seine Treue war selbstverständlich; Spätere hielten dennoch eine solche Ergänzung für nöthig.***)

---

*) Sam. corrigirt wieder וידברו, jerus. Tharg. läßt gleich dem Syrer לאמר zurück. Interessant ist die Uebersetzung der 70, welche für ויצאו κατέσπευδον setzt, also wohl וַיָּאצוּ, das, wenn es die ursprüngliche LA. sein sollte, der Ergänzer aus V. 13 entlehnt hätte.

**) Auch hier corrigirt übrigens der Sam. in וידברו und läßt das jerus. Tharg. mit 70 und Syr. לאמר zurück, vergl. Urschrift S. 467.

***) Der ursprünglichste Bericht ist Richt. 1, 10 ff., dem V. 19, wie es scheint, schon als eine zweite Relation hinzutritt; auf deren Standpunkt befindet sich die Grundlage im Pentateuch, die wir in der zuerst angegebenen Stelle, wo Kaleb allein genannt wird, haben. — Eine dritte Stufe erreicht die Erzählung in den andern Stellen, wo er (als בן יפנה, wie er bei der Aufzählung der Kundschafter und im Deuter. heißt) neben Josua genannt wird, und auf der sich auch 4 Mos. 26, 65. 32, 12 befindet und namentlich auch Josua 14, 6 ff.

So mag denn schließlich nochmals der Grundsatz wiederholt werden: Ein einzelner Sprachausdruck giebt freilich keine zwingende Entscheidung für die Jugend eines Stückes, allein einen subsidiarischen Beweis liefert er allerdings, und so habe ich auch die Phrase אמר לאמר betont, die meinem Sprachgefühle für eine frischsprudelnde Sprache wahrhaft unmöglich erscheint, so daß ich bei einem Stücke, dessen Alter unzweifelhaft ist, eher einen eingeschlichenen Schreibfehler annehmen und das לאמר streichen möchte, als daß ich mich dazu verstehen könnte, diese schleppende Redeweise einer schöpferischen Zeit zuzutrauen.

3. נִאֵץ ה׳ und thalmudische Kritik.

Die Concordanz wird nunmehr geschlossen, und der Nachweis zweier anderer kritischer Sünden wird versucht. Ich habe Urschrift S. 268 f. nachgewiesen, daß der Ausdruck נִאֵץ ה׳, gleich ähnlichen andern, aus gewissenhafter Scheu sich mancher Aenderung unterwerfen mußte oder doch eine solche versucht wurde, wenn sie auch nicht durchdrang. Eine dort nicht angeführte Stelle mag hier noch in Betracht gezogen werden. Das Benehmen der Söhne Eli's wird als das trotziger und blos selbstsüchtiger Fleischeslust nachgehender Priester hart getadelt und von ihnen gesagt (1 Sam. 2, 17), sie schmähten die Opfergabe Gottes (נאצו את מנחת ה׳). Man dürfte wohl zur Annahme berechtigt sein, der Schriftsteller habe gesagt, daß sie Gott geschmäht, wie der Syrer wirklich wiedergiebt, und blos spätere Scheu fügte die „Opfergabe“ hinzu, eine Milderung, wie wir deren in dieser ganzen Erzählung noch manche erkennen (vgl. Urschrift S. 271 f). Selbst daß der Feind Gott lästert (אויב חרף ה׳ Ps. 74, 18), klang so hart, daß man die zwei Worte durch ein Peßik trennt, der Syrer aber gar die Worte wirklich auch im Sinne trennt, ה׳ zum Vocativ macht und übersetzt: Gedenke dessen, o Gott, daß der Feind lästert. Nach diesen und den a. a. O. angeführten Beispielen liegt die Annahme nicht fern, daß, wie ich dort gleichfalls bemerke, auch in dem Satze Ps. 10, 3 in den Worten ובצע ברך נאץ ה׳ das Wort ברך ein auch sonst gebrauchter Euphemismus für נאץ war, der sich neben dem ursprünglichen Worte erhalten hat. Das will Herrn Schmiedl nicht einleuchten; nun darüber läßt sich nicht streiten, ein mathematischer Beweis läßt sich dafür nicht beibringen. Allein er glaubt umge-

kehrt beweisen zu können, daß ברך und נאץ beide ursprünglich gestanden haben müssen, denn nur so sei ein schöner Parallelismus der Glieder vorhanden, während er mit dem Ausfalle des einen Wortes zerstört sei. Der Vers nämlich biete nach dem bestehenden Texte die Uebersetzung: „Der Frevler rühmt sich der bösen Lüste seiner Seele, und der Räuber preist sich, daß er der Gottheit spottet"; ohne ברך fehlt hier das „preist sich", das dem früheren, „rühmt sich" entspricht, und der schöne Satzbau ist muthwillig zerstört! Hr. Schm. ist wirklich recht naiv. Ich will hier nicht urgiren, daß anerkannt ist, der Vers sei schwerlich in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen, da er nach der eingehaltenen alphabethischen Gliederung mit einem Mem zu beginnen hat; aber abgesehen davon, nimmt Hr. Schm. leichthin Bedeutungen an, die zu begründen ihm sehr schwer fallen möchte. Seit wann heißt denn הִלֵּל sich rühmen und בֵּרֵךְ sich preisen? Mit solcher Willkür läßt sich freilich alles erklären.

Seinen kritischen Feldzug beschließt Hr. Schm. mit einer Probe thalmudischer Kritik. In Bd. II. dieser Zeitschrift S. 90—97 ward durch zahlreiche Stellen nachgewiesen, wie der Act der Chalizah im Pharisäismus allmälig in seiner Bedeutung gesunken ist, und wer die Abhandlung unbefangen prüft, wird, hoffe ich, dem nach den verschiedensten Seiten hin geführten Nachweise seine Zustimmung nicht versagen. In einer Anmerkung auf S. 95 mache ich auf eine Stelle in Sifre aufmerksam, in welcher die Entbehrlichkeit des Ausspuckens nach Akiba, während Eliefer es für unentbehrlich hält, mit der Erklärung in Verbindung gesetzt wird, daß nicht von einem Anspucken die Rede sei, sondern blos von einem Ausspucken. Den Zusammenhang finde ich darin, daß da man überhaupt das eigentliche Anspucken in ein Ausspucken erleichtert hat, auch dieses dann nach Akiba als entbehrlich betrachtet werde. „Die Säulen der Kritik wanken!" ruft Hr. Schm. emphatisch aus. „Wer der Wurzel der Dinge nachgeht, fährt er fort, recht genau untersucht, wird finden, daß vielmehr G. den Pfad des Verständnisses der Sifrestelle gänzlich verfehlt hat, nicht in die Tiefe der Absicht eingedrungen ist." Ich würde einem solchen Sturmlaufen gegenüber schon das kleine Außenwerk in der Anmerkung preisgeben, da die eigentlichen Bollwerke von allem Angriffe verschont bleiben. Aber ich habe es wahrlich jener Ruhmredigkeit gegenüber nicht nöthig. Hr. Schm. nämlich verweist auf Mischnah Jebamoth 12, 3, wo diese Meinungsverschiedenheit zwischen Eliefer und Akiba gleichfalls angegeben wird,

dann die Mittheilung folgt, Eliefer verweise zur Begründung seiner Ansicht auf den von dem Gesetze gebrauchten Ausdruck: ככה יעשה, also geschehe; daraus folge, Alles was eine That sei (also Ausziehen des Schuhes, aber auch Spucken) sei nothwendig (nicht aber was keine That wie das Aussprechen der Frau, daß der Mann die Leviratsehe verweigere, כל דבר שהוא מעשה מעכב). Dem entgegnet nun Akiba: (willst Du) von dort einen Beweis (bringen? Dort heißt es:) also geschehe dem Manne, also nur was eine That an dem Manne ist (darf nicht unterlassen werden wie das Ausziehen des Schuhes, wohl aber das Ausspucken vor ihm, das, wenn es auch eine That ist, doch nicht an ihm geschieht, משם ראיה, ככה יעשה לאיש כל דבר שהוא מעשה באיש). Auf diese Discussion nun nimmt Sifre, so schließt Hr. Schm., Bezug. Nachdem nämlich gesagt worden, nicht ein Anspucken des Mannes, sondern ein Ausspucken vor ihm werde verlangt, so schließt sich daran, daß deßhalb auch Akiba behaupte, auch dieses sei nicht unentbehrlich, weil es eben nicht eine That sei, die an der Person des Mannes vorgenommen werde, während das, wenn es ein Anspucken wäre, wohl eine solche sein würde und dann auch nicht fehlen dürfte.

Man sieht, Hr. Schm. will nicht umsonst im Beth He-Midrasch gelernt haben; er will gleichfalls sein „Peschätl" sagen wie es in guter alter Zeit Brauch gewesen. Wenn wir ihm auch diese harmlose Freude gern gönnen, so müssen wir doch, wo es sich um die Bestreitung der Berechtigung der Kritik handelt, etwas genauer zusehen. Zuvörderst muß es befremden, daß Hr. Schm. seine Gelehrsamkeit aus der Mischnah herholt, warum bleibt er nicht bei Sifre stehen? Dort folgt ja kurz auf die angegebene Stelle gleichfalls diese exegetische Discussion zwischen Eliefer und Akiba? Allein gerade daß es nachher im Sifre steht, zerstört nun den ganzen dialektischen Bau; denn nun kann derselbe unmöglich in der Voraussetzung davon schon früher ein מכאן אמרו sagen, eine Folgerung ziehen. Stände es gar nicht in ihm, so könnte eine solche Erklärung, wenn auch nur als eine blendende, angenommen werden, die stillschweigende Beziehung auf eine bekannte Mischnah würde vorausgesetzt, so dürfte man nach Pilpulart argumentiren; da es aber nicht stillschweigende Voraussetzung ist, sondern später folgt, so kann unmöglich früher schon eine Folgerung daraus gezogen werden, und selbst der Pilpul muß sich einer solchen Erklärung enthalten. Aber, im Ganzen welch ein naiver Standpunkt, auf dem Hr. Schm.

operirt! Man dürfte wohl die Anforderung stellen, daß ein Mann wie Hr. Schm. zur Erkenntniß gelangt sei, daß die exegetischen Annahmen nicht die Differenz erzeugen, daß sie vielmehr erst nachträglich zur Begründung oder zur Stütze für die Differenz aufgesucht werden. Nachdem Eliezer, der ebenso wie Ismael — von dem in Sifre gleichfalls noch diese Ansicht ausgesprochen wird —, dem älteren strengeren Herkommen huldigt und deßhalb auch das Spucken unter allen Umständen als erforderlich betrachtet wissen will, für diese Behauptung eine biblische Begründung — sei es ernstlich, sei es als Stütze — aufgesucht, geht auch seinerseits Akiba daran, und seinem Scharfsinne fehlt es auch nicht an Mitteln, eine solche aufzufinden. Aber aus dieser exegetischen Plänkelei erfolgt nicht die Meinungsverschiedenheit, sie zieht derselben nur als leichte Nachhut nach, und aus ihr können keine ernstlichen Folgerungen gezogen werden. Die Verschiedenheit beruht in weit tieferen Grundsätzen, eben darin daß der Eine möglichst enge das Alte bewahrt, der Andere den neueren Ansichten weiteren Spielraum läßt. Wer Dies nicht einsieht, nun — der beweist, daß er ebenso heimisch auf dem Gebiete der thalmudischen Kritik ist wie auf dem der biblischen.

4. אדני צדק.

Gegen meine Ausführung in Urschrift S. 27 ff. und S. 75, daß Malkhizedek ein den herrschenden Zadokiten=Priestern eignender Titel sei, in ihre Zeit also die diesen Titel enthaltenden Stellen zu versetzen seien, machte bereits der verstorbene Dr. Beer (in einem Wertheimer'schen Jahrbuche) geltend, daß ja, gerade wie angeblich zu Abraham's Zeit der König von Salem diesen Namen getragen habe, auch zu Josua's Zeit der König von Jerusalem ähnlich, nämlich אדני צדק geheißen habe (Josua 10, 1. 3), und diesen Einwurf nimmt Hr. Pinneles in דרכה של תורה S. 170 auf. — Wie merkwürdig, daß die Kritik gerade durch die Thatsachen, die man ihr in den Weg legen will, neue Bestätigung erlangt! Der Bericht über den Kampf Josua's gegen Adoni=Zedek, König von Jerusalem nebst seinen Verbündeten, namentlich die Einnahme Chebron's, Debir's, Chormah's, und Arad's (10, 36 ff. 11, 10. 13. 14) ist — auch abgesehen von dem erst später entstandenen Namen Jerusalem — offenbar eine Zurückdatirung späterer Ereignisse,

welche Richter 1, 3 ff. als Thaten der Stämme Juda und Simeon berichtet werden, in die Tage Josua's*). In dem mehr historischen Berichte des Richterbuches wird der König, mit welchem der Kampf zuerst unternommen wird, der in Jerusalem an seinen Wunden stirbt und worauf Juda Jerusalem einnimmt — freilich eine Vorwegnahme einer späteren Begebenheit, wie dies V. 21 ausdrücklich sagt —, wird, sage ich, dieser König, welcher nun identisch ist mit dem Adoni-Zedek in Josua, nicht so, sondern Adoni-Besek in Besek genannt. Hier haben wir den historischen Namen. Besek war eine Stadt in der Nähe von Jebus, dem späteren Jerusalem, wahrscheinlich dieselbe, welche auch 1 Sam. 11, 8 vorkommt, deren Gebieter hieß einfach Herr von Besek אדני בזק. So scheint ursprünglich auch in Josua gestanden zu haben, wie die 70 noch es wiedergeben: *Ἀδωνιβεζέκ*. Aber auch ihn verwandelte die spätere Zeit, die nun einmal den neuen Titel auch im alten Jerusalem heimisch verlangte, in einen Adoni-Zedek, gerade wie sie einen Malkhizedek in Abraham's Zeit verlegte. Im Buche der Richter, wo Adoni-Besek nicht ausdrücklich als der Gebieter Jerusalem's erscheint, ließ sie ihn unangetastet.

5. Wiederholungen.

Es ist oben unter 2 auf den Charakter der Stellen hingewiesen, in welchen ein früherer Bericht in der Erzählung bald darauf wiederholt oder ein Befehl als vollzogen nochmals ausführlich berichtet wird; sie tragen meistens das Gepräge einer späteren Zuthat. Betrachten wir noch eine solche Stelle. Nachdem in 1 Mos. 41, 1—7 die Träume Pharao's ausführlich mitgetheilt sind, wiederholt sie dieser noch umständlicher an Joseph V. 17—24, und auch in Joseph's Deutung enthält V. 26—28 nur weitschweifige Wiederholung des Vorangegangenen und Nachfolgenden, ohne etwas Neues zu sagen. Mir scheinen diese Verse alle blos Ausfüllung des Ordners zu sein, während ursprünglich auf V. 16 unmittelbar V. 25 und auf diesen V. 29 folgte. Bei der Redaction fehlte ihm eben, daß Pharao dem Joseph seine Träume erzählt, und er ergänzte Dies und that nun aus seinem Eigenen hinzu oder gestaltete es so, wie er es eigentlich für passender hielt. Da nämlich in der Deutung V. 30 und 31 gesagt wird, man werde bei der Hungersnoth gar Nichts mehr von dem früheren Ueberflusse merken, so glaubte der

*) Ueber Arad und Chormah vergl. noch 4 Mos. 21, 1 ff.

Ergänzer gut daran zu thun, dieses Moment auch in den Traum zu verlegen, daß man den magern Kühen nicht angemerkt, daß sie die fetten verschlungen (21); auch die außerordentliche Hungersnoth (31) sollte im Traume dadurch angedeutet sein, daß Pharao nirgends noch solche dürftige Kühe gesehen (19). Beide Umstände kennt der erste Bericht über den Traum (3. 4) nicht. Wie der Ergänzer den Inhalt der Träume ausführen zu müssen glaubt, so fühlt er sich auch gedrungen, die Sprache zu berichtigen. Statt מַרְאֶה, der Gestalt der Kühe (3. 4), wählt er תֹּאַר, das sonst nur von menschlicher Gestalt vorkommt; ihn aber mag gerade מראה von der thierischen Gestalt gehindert haben, weil später das Wort mehr von göttlichen Erscheinungen, himmlischen Gestalten üblich wurde, so daß er sich nur einmal das später üblichere מראים im Pl. erlaubt. Ebenso schien es ihm der Hinweisung auf Jahre des Ueberflusses und der Hungersnoth mehr zu entsprechen, wenn bei den Kühen im Traume der Nachdruck darauf gelegt wird, daß die einen fett, die anderen dürftig gewesen. Wenn daher im ersten Berichte die Kühe immer zuerst als schön und schlecht an Gestalt und dann erst als fett oder mager bezeichnet werden, glaubt er eine Verbesserung anzubringen, wenn er בריאות בשר dem יפת תאר (18), רקות dem רעות (20. 27) vorangehen läßt oder doch diesem noch ein דלות vorsetzt (19) oder gar בריאת als das einzig zu beachtende allein setzt (20). Der Ausdruck רקות, dünn, für Kühe erschien ihm offenbar unpassend, wenn er auch durch die Bezeichnung „an Fleisch" näher erklärt wird; zu seiner Zeit mag schon der Sprachgebrauch geherrscht haben, Rinder בהמה גסה, großes Vieh zu nennen und unter בהמה דקה blos Schafe zu verstehen, und er setzte deßhalb lieber das ungewöhnliche רקות, was dann der Samaritaner gar in den ersten Bericht hineincorrigirt. Von Aehren den Ausdruck „fett" בריאות zu gebrauchen erschien ihm etwas kühn, er vermeidet ihn und begnügt sich mit den Bezeichnungen „voll" und „gut"; umgekehrt ist ihm die Angabe von „dünnen" Aehren (דקות) nicht scharf genug, er ändert sie ein Mal (27) in „leere" רֵקות — wo jedoch der Sam., vielleicht auch 70, דקות beibehält — und fügt ein andermal (26) noch das aramäische צנמות hinzu. So hat der Ergänzer wohl hinlänglich das Siegel seiner Zeit aufgedrückt, und es können andere kleinere und daher zweifelhaftere Anzeichen übergangen werden*).

*) Man beachte z. B die ganz ungewöhnliche Form קרבנה.

Auch 2 Mos. 18, 25. 26 scheint mir Redactionszusatz und nur weitere Ausführung des vorangegangenen „und er that Alles was er ihm gesagt" zu sein. Der Ausdruck ויתן אתם ראשים entspricht dem Berichte im Deuter. 1, 15, den der Samaritaner noch vollständiger hier aufnimmt; V. 26 ist ein steifer Abdruck von V. 22, der dennoch den in diesem Sinne seltenen Ausdruck קשה aus Deut. 1, 17, wo er deutlicher ist, für גדול — das der Sam. auch hier setzt — aufnimmt.

6. Gottes Befehl.

In dem zuletzt besprochenen Stücke scheint mir auch noch ein anderer kleiner Zusatz gemacht worden zu sein, der einer gleichfalls schon oben hervorgehobenen Rücksicht seine Entstehung verdankt, nämlich dem Streben, das Mißverständniß zu beseitigen, als hätte Moses etwas aus sich ohne Gottes Befehl gethan. Wenn nun hier Jithro die Wahl von Unterrichtern empfiehlt und Moses seinen Rath befolgt, so übergeht schon der Deuteronomiker gänzlich Jithro und läßt es Moses aus eigner Einsicht thun. Ihm war wohl die starke Hervorhebung des fremden Jithro, aber nicht die aus eignem Antriebe erfolgte That des Moses anstößig. Ja er läßt im Gegentheile die Aussendung der Kundschafter nicht wie in 4 Mos. 13 von Gott angeregt werden, sondern von dem Volke ausgehen (1, 22) und dann die Billigung von Moses erlangen. Ihm schien dieses Verlangen nicht eine gerechte Vorsicht, sondern ein tadelnswerthes Mißtrauen gegen Gottes Führung zu sein, wie sich Dies auch später zeigte, und Simon führt die Ansicht in Sifre z. St. wohl ganz entsprechend aus, wenn er sagt: עלובים בני אדם שכך בקשו להם מרגלים, wie denn dort auch die Billigung des Moses sehr scharf von der Gottes geschieden wird „und es war gut in meinen Augen die Sache" ולא בעיני הק"בה. Anders der spätere Ordner; für ihn unternahm Moses sicherlich Nichts, was ihm nicht von Gott aufgetragen worden, so konnte denn auch der Rath Jithro's nicht ohne Weiteres von ihm befolgt werden. Er macht deßhalb in Jithro's Worte selbst einen Zusatz, der den Befehl Gottes voraussetzt. V. 23 lautete ursprünglich: „Wenn du dieses thust, dann kannst du bestehen," der Ergänzer aber setzt dafür: Wenn du dieses thust und Gott es dir befiehlt, וצוך אלהים, und sehr wohl in den Sinn einbringend sagt hier und bereits zu den Worten ויהי אלהים עמך (V. 19.) die Mechiltha: צא והמלך,

בגבורה gehe und berathe dich mit der Allmacht, ja Elasar aus Modain geht noch weiter und erklärt die Worte: er that Alles was er sagte, nicht dahin, Moses habe nach dem Rathe Jithro's, sondern nach dem Gottes gethan ר׳ כ׳ א׳ א׳ לו אלהים. So fügt auch Sifre im Deuteronomium mehrfach hinzu: לא מעצמי אני אומר אלא מפי הגבורה. — Als Zusatz ist wohl auch der Befehl Gottes 4 Mos. 31, 30 zu betrachten, entnommen dem V. 47 mit Berücksichtigung der früheren Verse. Indem nämlich dort berechnet war, wie viel die Hälfte der nicht in den Krieg Gezogenen betragen an Schafen, Rindern, Eseln und Menschen, heißt es V. 47, Moses habe den fünfzigsten Theil davon, nämlich von Menschen und vom Viehe für die Leviten genommen. Unter dem Ausdrucke „Vieh" wird hier zusammengefaßt, was früher einzeln aufgezählt war. Der Ergänzer, dem der Befehl Gottes dazu fehlte, schreibt nun den V. 47 in V. 30 fast wörtlich ab, aber er giebt die einzelnen Thiergattungen einzeln an — wie dies auch V. 28 geschieht —, fügt aber, so recht nach der Art, die den Samaritaner sonst und auch hier V. 28 (gleich wie 70) leitet, noch zum Schlusse hinzu: מכל הבהמה, damit ja gar Nichts fehle!

7. Samaritanische Lesarten in der Halachah.

Schon vielfach ist von mir nachgewiesen worden, daß viele Lesarten, welche der samaritanische Text bietet und die von den 70 meistens wiedergegeben werden, nicht diesem allein angehören, sondern alte weitverbreitete Correcturen waren, die erst später wieder beseitigt wurden, daß wir daher auch nicht selten Spuren dieser Lesarten in verschiedenen Schriften der Halachah finden. Einige weitere Belege mögen hier folgen. In meiner Abhandlung über Symmachus habe ich (Bd. I. S. 50) auf dessen Uebersetzung von ויואל (2 Mos. 1, 21) mit ὥρκισε aufmerksam gemacht und nachgewiesen, daß dieselbe mit der Auffassung der Mechiltha übereinstimmt. Sie wird auch in Sifre zu 5 Mos. 1, 5 und 3, 24 als allgemein angenommen vorausgesetzt. Auch die Vulgata giebt sie wieder, jedoch nicht so, daß Jithro den Moses beschworen, sondern daß Moses dem Jithro zugeschworen, bei ihm zu wohnen: Juravit ergo Moyses quod habitaret cum eo, und sie beweist damit, daß sie einen anderen Vorgänger als Symmachus hatte, der das Wort in dem Sinne von „schwören" — nicht: beschwören, sondern:

zuschwören — auffaßt. Bei den 70 finden wir das Wort übersetzt mit κατῳκίσθη, und Schleußner vermuthet schon richtig, daß die Vulgata in den 70 gelesen καθωρκίσθη, er ward beschworen, wo freilich dann das „zu wohnen" ergänzt werden muß. Nun aber ist uns auch die Variante im Samaritaner klar, sie giebt das Wort defect, also וַיֹּאל, wonach es eben von אלה und nicht von יאל abgeleitet wird. Die samaritanischen Uebersetzer scheinen zwar von der Absicht dieser Lesart nicht mehr zu wissen; allein daß sie ursprünglich mit der Auffassung zusammenhängt, ist offenbar.

In der Mechiltha zu 2 Mos. 17, 8 (Tractat Amalek Anf., ed. Weiß S סא) heißt es, Amalek habe, als er Israel angegriffen, fünf Völkerschaften überschritten, um zu ihm zu gelangen, mit Beziehung auf 4 Mos. 13, 29, wonach die Chittiten, Chiwiten, Jebusiten und Emoriten am Berge, die Khananäer am Meere wohnten, er aber noch weiterhin südlich. So mit והחוי ist die Bibelstelle in Mechiltha ausdrücklich angeführt, und sie muß ihr so vorgelegen haben, da sonst blos vier Völkerschaften vor ihm gewohnt hätten, die Fünfzahl aber nicht blos ebenso in Jalkut aus Mechiltha wiederholt wird*), sondern auch, wie der Erklärer ed. Wilna bereits anführt, vom Paitan im Mechaje zu Sabbath Sachor wiedergegeben wird: מחזר בגיני חמשה עממים. Es sind eben die fünf Hauptvölker, welche auch sonst vorzugsweise genannt werden, vgl. 2 Mos. 13, 5 und Nachmanides daselbst. Aber והחוי steht ja nicht im Verse? Wirklich streicht Elia Wilna das Wort auch kurzweg in Mechiltha; zu den fünf Völkern müsse hier, meint der Erklärer, Amalek selbst mitgezählt werden, und Hr. Weiß folgt ihm! Doch einen so seltsamen Einfall, daß Amalek auch an sich selbst vorübergegangen, mögen wir der Mechiltha kaum zuschreiben; sie las eben in jenem Verse והחוי wie der Samaritaner und die 70.

So möge diese kleine Lese das gute Recht der Kritik neu bewähren.

25. Jan.

*) Jalkut scheint an der Lesart des Verses Anstoß genommen zu haben, kürzt daher in seiner Anführung denselben ab, so daß er es dem Leser überläßt, sich selbst zurechtzufinden. Die Correctur des Jalkut bei der Wiedergabe der alten Midraschim zu verfolgen ist ebenso interessant wie lehrreich.

III.

Erinnerung an einen vergessenen Schrifterklärer.

Vielleicht ist die Aufforderung, die ich hiermit ergehen lasse, nicht genau ausgedrückt; der Schrifterklärer, den ich in Erinnerung bringen will, ist nicht vergessen worden, nachdem er etwa eine Zeit lang gebührende Anerkennung gefunden, er lebte vielmehr, wie es scheint, weder in Geltung bei seinen Zeitgenossen noch im Andenken des unmittelbar folgenden Geschlechtes, er war eben ganz unbeachtet geblieben. Es gehört mit zu den Verdiensten Luzzatto's, daß er die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, ohne daß jedoch, soviel ich wüßte, die Blicke dadurch sich ihm zugewendet hätten. Auch ich habe erst durch Luzzatto von dem Verfasser und seinem Werke erfahren. Nun ist über dieses ein halbes Jahrhundert hingegangen, und es ist wohl geziemend, es aus seinem unverdienten Dunkel hervorzuziehen.

Von dem Verfasser, Löb Frankfurt (Spiro) ist mir Nichts bekannt; er lebte in Altona (Hamburg), woselbst auch seine kleine Schrift: הרכסים לבקעה, „die Krümmungen (sollen) zur Ebene (werden)" 1815 erschien (76 Doppels. 4.); sie enthält, wie man aus dem Titel bereits erkennt, blos Erklärungen zu einzelnen Stellen, und zwar des Pentateuch — an welche nur gelegentlich anknüpfend und selten eine Stelle aus andern Büchern sich anreiht —, bei welchen der Verf. etwas Neues vorbringen, eine Schwierigkeit in eigner Weise beseitigen zu können glaubt. Denn bei aller Naivetät der Gesammtanschauung, bei dem gänzlichen Mangel an wissenschaftlicher Vorbildung besaß Löb Frankfurt ein gesundes Sprachgefühl und einen klaren Blick, die, solange sie nicht von vorgefaßten Meinungen verdrängt wurden, zur Wahrnehmung des Richtigen anleiteten und auch da nicht ganz zurücktreten, wo er offen bekennen muß, eigentlich nicht zu wissen, worin die von ihm gemachte Entdeckung ihre Erklärung finde. Es erscheint mir daher nicht blos ein Werk der Pietät, ja der historischen Gerechtigkeit, einem solchen spurlos Dahingegangenen das verdiente Denkmal zu setzen, sondern auch eine Pflege der Wissenschaft, auf Aeußerungen eines Mannes aufmerksam zu machen, der mit seinem schlichten Verstande in einer gewissen Kindlichkeit das Richtige erkannte, wie auch namentlich auf Anregungen hinzuweisen, die eine weitere Ausführung verdienen.

Löb Frankfurt hatte keine Ahnung von biblischer Kritik, und

wäre sie ihm entgegengetreten, er hätte sie von seinem ganz unvermittelt gläubigen Standpunkte aus entschieden abgewiesen; wo er aus Aben Esra oder von einem „aufgeklärten" Zeitgenossen etwas der Art erfährt, wendet er sich wie mit einem instinctiven Widerwillen davon ab. Er wittert in Samuel ben Meïr, jenem gesündesten Gliede der nordfranzösischen Exegetenschule, wie in Mendelssohn — dessen Namen er nie nennt, wenn er auch seine Ansichten bestreitend anführt — ein rationalisirendes Verfahren, und er verhehlt daher auch gegen jenen, der doch eine Säule des Rabbinismus ist, nicht seinen Widerwillen. Wenn ein solcher Mann dennoch unbewußt, ja wider seinen Willen, von seinem richtigen Sprachgefühle getrieben, bibelkritische Aeußerungen thut, deren Tragweite er allerdings nicht ahnt und die er, wenn die nothwendig daran sich knüpfenden Folgerungen von ihm erkannt worden wären, in sich niedergekämpft hätte: so haben solche absichtslose Zugeständnisse für uns einen erhöhten Werth. Und solche Aeußerungen finden sich bei ihm, nicht blos uns Bekanntes, wenn auch selbstständig, wiederholend, sondern auch auf Unbekanntes hinweisend. Seinem Blicke entging z. B. nicht die vollständig eigenthümliche Sprache im *zweiten Theile des Jesaias*; er macht darauf in seiner Unschuld aufmerksam, ohne daß er damit mehr als eine sprachliche Bemerkung gemacht haben will und ohne daß er den zweiten vom ersten Theile unterscheidet. Eine solche Bemerkung hören wir zu einer Stelle, die er überhaupt mit feinem Verständnisse auffaßt, nämlich zu 1 Mos. 49, 14 f. Er erkennt hier sehr wohl, daß die ganze Stelle blos Tadel über Jsachar ausspricht. Wenn er nun auch bei der Lesart חמור גרם und der Uebersetzung: knochiger Esel bleibt, so glaubt er doch nicht, daß damit Jsachar's Kraft bezeichnet werden solle, vielmehr daß er mit einem knochendürren, fleischlosen, daher vor Kälte schlotternden Esel verglichen werde, der sich träg am Herde, zwischen den Feuerstellen aufhalte, um sich zu erwärmen; drum neigt er seine Schultern zum Tragen und ist dem Frohndienste pflichtig. סבל, das V. 15 vorkommt, sagt Fr., bedeutet immer das dienstbare Lasttragen. „Wenn es nun aber doch Jes. 46, 4. 7 nicht in diesem harten Sinne vorkommt, so ist Dies in poetischer Entlehnung. So (in dieser Uebertragung) *kommt es nur in Jesaias vor*; *in diesem Buche finden sich für den Tiefereindringenden weit mehr in ungewöhnlicher Bedeutung gebrauchte Worte als in den übri-*

gen heiligen Schriften."*) So bemerkt er zu 4 Mos. 23, 23, פעל werde nicht von einer einzelnen Arbeit, sondern vom Thun im Allgemeinen gebraucht, dem Wirken, der Ausführung, daher auch פְּעֻלָּה, Frucht der Thätigkeit, Lohn, daher in den Phrasen: Gutes und Uebles thun, d. h. ausführen, bewirken. Wenn es von dem Bösewichte heißt (Ps. 7, 16), er falle in die Grube, die er macht (יפעל), so sei die Grube poetisch gesetzt für das Böse im Allgemeinen, das er ausübt, das ihm dann selbst zum Unheil gereiche. „Nur in Jesaias heißt es zur Verspottung des Götzendienstes: er macht (יפעל) einen Gott, er arbeitet (ופעל) mit der Kohle (44, 15. 12), doch ist das nicht die Grundbedeutung.**)" — Wie Fr. zu 1 Mos. 49, 15 die poetische Entlehnung zu Hülfe ruft, so hier die Verspottung des Götzendienstes; beide Momente kommen hier nicht in Betracht, es ist vielmehr der eigenthümliche Sprachcharakter des jüngeren Jesaias, den Fr. erkannte, ohne ihn erklären zu können. Seine schlichte, aber gesunde Einsicht überragt hier nicht blos die weit vielseitigere Bildung Luzzatto's, sondern auch die gespreizte Tiefsinnigkeit Delitzsch's, der in seinem neuesten Commentar zum Jesaias über diesen Punkt einen dichten Schleier ziehen und mit süßen mystischen Phrasen das Wahrheitsgefühl in Schlaf einwiegen möchte. Daß Fr. in aller Treuherzigkeit aber diese Erkenntniß hat, ist eine schöne Bürgschaft, daß sie die Frucht der Unbefangenheit ist. Auch daß er sich nicht hindern ließ, im Segen Jakob's einen scharfen Tadel gegen Isachar's Trägheit zu erkennen, zeugt ebenso für seinen gesunden Sinn wie für die Richtigkeit der Auffassung, wenn er auch die tiefere Begründung und Erklärung, wie sie Urschrift S. 359 ff. gegeben ist (vgl. noch Ozar nechmad IV. S. 97 f. u. Ztschr. d. Deutschen morgenl. Gesellsch. XVIII. S. 658 f.), weder erkannt hat noch gebilligt hätte.

Ebenso enthüllt er absonderliche sprachliche Erscheinungen im Leviticus. So sagt er zu 1 Mos. 1, 4: „Im ganzen Leviticus steht das Nomen vor der Partikel כי, wo sie die Bedeutung von „welcher" (אשר) hat, so 1, 2. 5, 4. 11, 4 und so durchgehends in

*) ולא נמצא כי אם בישעי׳, ובספר הזה הרבה יוצאים מאוד מביתר כתבי קדש למתבונן בו

**) ורק בישעי׳ אמר לליצנותא דע״ז יפעל אל ופעל בפחם אך אין זה תחלת נשמעו.

dem ganzen Buche, und nur sehr wenige ähnliche Beispiele finden sich in den andern Büchern. Der Grund der Abweichung ist nicht bekannt. כי kann aber hier nicht als „wenn" (אם) erklärt werden, da כי und אם zusammenstehen 5, 17.*)" Dasselbe wiederholt er zu 3 Mos. 1, 2: „So ist der Gebrauch in diesem ganzen Buche, das Nomen dem כי, welches im Sinne von „welcher" steht, voranzustellen, während es nicht also in andern Büchern ist', wie ich bereits zur Genesis ausgeführt habe. Der Grund der Abweichung in diesem Buche ist nicht klar. In andern Büchern nämlich steht כי am Anfange wie 2 Mos. 21, 20. 27. 5 Mos. 22, 28 (oder 22, 24. 24, 7) und so durchgehends mit wenigen Ausnahmen in den prophetischen Büchern." — Ob auf diese Eigenthümlichkeit schon von einem Andern aufmerksam gemacht worden, weiß ich nicht. So weist er auch zu 7, 38 darauf hin, daß קרבן nur an dieser Stelle im Plural vorkomme.

Wie für den Leviticus weiß er auch von dem eigenthümlichen Sprachcharakter des Deuteronomium. Gleich im Eingange zu diesem Buche, 1, 5, bemerkt er: alle Worte dieses Buches sind in Breite und in deutlicher Erklärung ausgedrückt, und er glaubt, daß dies in dem Worte באר angekündigt werde. Ist nun auch diese Deutung gewiß unrichtig und das Charakteristische des Deuteronom. sehr wenig bezeichnend angegeben, so bekundet sich doch das richtige Gefühl darin.

Auch andere kritische Momente entgehen ihm nicht, allerdings nur dann, wenn sie ihm unbedenklich scheinen. Daß unter Machir, dem Moses Gilead giebt (4 Mos. 32, 40), nicht der Sohn Manasse's selbst, sondern dessen Nachkommen zu verstehen seien, bemerkt freilich schon Aben-Esra; Fr. weist zur weiteren Begründung dieser Erklärung auf Josua 17, 1 hin, wo auch Machir genannt werde, während doch von Machir's Geburt bis zur Theilung des Landes mehr als 150 Jahre vergangen seien. — Er fühlt sehr wohl das Bedenkliche des Ausdruckes, welcher 5 Mos. 4, 46 gebraucht wird, wenn es nämlich von Sichon heißt: welchen Moses und die Söhne Israels geschlagen, als sie aus Aegypten gezogen. Da Dies nicht unmittelbar nach dem Auszuge geschehen ist, also der Ausdruck den ganzen Zeitraum des Wüstenaufhaltes bezeichnen muß, so klingt Dies im Munde eines in jenem Zeitraume noch

*) Der Samaritaner corrigirt wirklich אחת für אם.

Befindlichen sehr seltsam. Das Gefühl Fr.'s ist richtig, weniger seine Erklärung, wenn er sagt: „Das ist für die späteren Geschlechter geschrieben, welche sagen werden: diese Thaten sind kurz nach oder etwas fern von dem Auszuge Israels geschehen"! — Er kann es nicht unterdrücken, wenn er auch etwas ängstlich dabei verfährt, daß die Worte 5 Mos. 12, 8 ff. gewöhnlich gewaltsam gedeutet werden; er sieht, daß hier eine Zeit vorausgesetzt wird, in welcher an allen Orten Opfer dargebracht wurden, daß Dies noch dazu als zur Zeit Moses' üblich dargestellt, aber für die Zukunft untersagt wird. Nun aber sollte nach der bekannten Stelle im Leviticus während der Wüstenzeit Alles im Stiftszelte und durfte keineswegs an allen Orten dargebracht werden. Fr: meint nun, diese Licenz sei dann eingetreten, als Israel in Besitz der Länder diesseits des Jordan gekommen und sei damals nun einmal nicht zu ändern gewesen. Die Lösung ist freilich ungenügend, aber der Blick dennoch richtig (vgl. Ztschr. der Deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. XIX. S. 604 ff.)

Einen solchen Blick bewährt er umsomehr, wo er seinem Sprachgefühle ohne Anstoß folgen kann. So adoptirt er die schon von älteren Exegeten angenommene Ansicht, daß die zwei ersten Verse der Genesis den Vordersatz bilden, auf welchen erst V. 3 als Nachsatz folgt, daher zu übersetzen sei: Am Anfange da Gott erschuf ꝛc. Wenn der sprachlichen Begründung, daß בראשית nicht absolut stehen könne, entgegengestellt wird, daß ראשית und das ihm entsprechende אחרית wohl so vorkomme, so erwidert Fr. mit richtigem Tacte, wohl sei das bei diesen Worten möglich, wenn sie einfach stehen, nicht aber mit der Partikel ב, da sei בראשית, das fünf Male, und באחרית, das noch häufiger vorkomme, immer von einem folgenden Worte abhängig. — Klar erkennt er ferner, wie ich erst jetzt sehe, daß עמים die Befreundeten, Verwandten, Familie bedeute, wie er zu 1 Mos. 10, 5. 3 Mos. 19, 16. 21, 1. 4. ausführt, wenn er auch die daraus sich ergebenden Folgerungen (vgl. He-Chaluz V. S. 73 ff. Zeitschr. d. Deutsch. morgenl. Gesellschaft) nicht zieht. — Ebenso faßt er den Unterschied zwischen האמין, wenn es mit ב und wenn es mit ל construirt wird, auf (vgl. obengenannte Ztschr. B. XV S. 417). Nicht minder hat er vor Luzzatto eine Ahnung von der Veranlassung zu der seltsamen Accentuation in 3 Mos. 16, 2, obgleich er natürlich gleichfalls den bedeutsamen historischen Hintergrund nicht entdeckt (vgl. Ozar nech-

mad IV. S. 106 f.; diese Ztschr. Bd. II. S. 29 ff.). So läßt er sich von den älteren jüdischen Erklärern nicht beirren und faßt זאת הפעם 1 Mos. 2, 21 richtig auf: diese ist nun. Er lehrt zu das. 4, 10 bestimmter, als es irgendwo ausgedrückt wird, daß die Verba des Schreiens, Erhebens der Stimme ein קול mit hinzunehmen in der gleichsam adverbialen Bedeutung: laut, vernehmlich, so daß auch nicht von ihm, sondern von dem ihm folgenden Nomen der Numerus des Verbum abhängt, so wie hier, Jes. 52, 8. Hiob 29, 10, und ebenso ist HL. 2, 8. Mich. 6, 9 nicht קול, sondern das folgende Nomen Subject des Satzes. — Ebenso faßt er (zu 1 Mos. 34, 30) מְתִים richtig auf, und auffallend ist, daß Luzz. gerade die entgegengesetzte Ansicht aufstellt. מתים nämlich bedeutet: Gefolge, Dienerschaft, das lat. familia, nicht die Waffentragenden, sondern im Gegentheile der dienende Troß, und danach erklären sich alle Stellen wie die mit ihm zusamengesetzten Ausdrücke sehr gut. — Den Unterschied zwischen הביא דבה 1 Mos. 37, 2 und dem gewöhnlichen הוציא דבה stellt er sehr richtig dahin fest, daß dieses bedeutet: ein übles Gerücht weithin verbreiten, also hinaustragen, jenes aber: eine schlechte Nachrede nach Hause, zum Vater bringen, also hineintragen. — Scharfsinnig und jedenfalls der Prüfung werth ist seine Erklärung von מבצר in Jer. 6, 27 (zu 1 Mos. 42, 7). Das vorangehende בחון sei der Prüfstein, welcher das Silber von den Schlacken scheide, ebenso מבצר (im Zusammenhange mit בֶּצֶר, die edle Erzstufe) das Mittel, das Gold von den unedlen Bestandtheilen zu sondern.

Auch wo er Ungenügendes bietet, weist Fr. doch auf Schwierigkeiten hin, die man sich zu übersehen gewöhnt hat, und regt dadurch zu neuer Untersuchung an. Man hat sich seit alter Zeit dabei beruhigt, עִתִּי 3 Mos. 16, 21 zu erklären: wer zur Zeit da, bereit ist. Da man nichts Besseres wußte, sah man weg über die seltsame Wortform, die doch blos üblich ist, wo sie die Angehörigkeit an einen Ort oder eine Familie bezeichnen soll, sah auch darüber weg, daß dieses ungewöhnliche Wort, das den Anschein hat, etwas recht Charakteristisches hervorzuheben, nach der herkömmlichen Auffassung ganz inhaltleer ist. Fr. fühlt dies Alles und meint, auch עתי müsse einen Mann aus einer Stadt עת bezeichnen, wie wir z. B. eine solche, עת קצין, in Josua 19, 13 finden; die Stadt mag an der Wüste gelegen haben, deren Bewohner daher mit dieser bekannt und dazu besonders tauglich gewesen sein, den mit den Sünden

beladenen Bock dorthin zu begleiten. Im Ganzen, glaube ich, hat Fr. auch hier auf das Richtige hingedeutet, wenn auch noch etwas im Hintergrunde liegen mag, das uns vielleicht durch frühzeitige Correctur unkenntlich geworden. — Die Construction in Ps. 85, 4 bietet einige Schwierigkeit. In השיבות מחֲרון אפך fehlt das Object, welches die Hifil-Form verlangt; daher ignoriren einige der alten Uebersetzer das Hifil und geben es intransitiv wieder: Du kehrst zurück von dem Grimme Deines Zornes, andere ignoriren die Präposition מן und übersetzen: Du wendest ab den Grimm 2c. Die jüdischen Erklärer aber können sich mit dem allerdings unzweifelhaften Sinne nicht begnügen, sie fühlen sich gedrungen, die Construction zu erklären, sie suchen ein Object in dem Satze auf, und während Raschi als solches „Dich" supplirt: Du wendest Dich ab 2c., erkennen Aben Esra und Kimch (z. St. und letzterer noch Michlol 18 a. ed. Ven. und Wörterb. unter חרה), daß אפך das Object ist und erklären: Du wendest Deinen Zorn ab vom Entbrennen, daß er nicht entbrenne. מחֲרון aber kann dann nicht Hauptwort sein, da es, wie K. bemerkt, dann מחָרון heißen müßte, indem es ja nun nicht im st. const. steht. Sie betrachten daher מחֲרון als einen Infinitiv für מחרות. Sie haben hier wohl auf das Richtige hingedeutet, konnten aber doch nicht zur ursprünglichen Fassung des Dichterwortes vordringen. אף ist nämlich, wie Urschrift S. 325 ff. nachgewiesen ist, auch in der Phrase חרה אף u. חרון אף zunächst in der sinnlichen Bedeutung zu erfassen: die Nase entbrennt, die Gluth der Nase, ein Ausdruck, dessen nackte Sinnlichkeit die Alten zu verhüllen suchten. Hier nun lautet das Wort schroff: השיבות מחָרון אפך, Du wendest von der Gluth (dem Entbrennen) ab Deine Nase, ein noch anstößigerer Ausdruck, und darum änderte die Punctation in die übliche Zusammensetzung חֲרון אף, wo doch die Nase nicht für sich allein hervorgehoben wird, und kümmert sich weiter nicht um die nun eintretende grammatische Schwierigkeit. Daß die alten Erklärer dieselbe nicht genügend beseitigt haben, fühlt auch Fr. (zu 1 Mos. 33, 10), wenn er auch nichts Besseres zu geben weiß; denn seine Behauptung, Hifil sei oft und so auch hier blos Verstärkung des Kal, ist willkürlich.

Jedoch es sei mit diesen Beispielen genug; sie zeugen von dem gesunden Sinne des wenig bekannt gewordenen Schrifterklärers und regen zugleich zu erneuten Forschungen an, und sie täuschen nicht, wenn sie die Vermuthung erwecken, daß noch manches Andere

sich in seinem Büchlein findet, das ein glückliches Sprachtalent bekundet und zu tieferem Eindringen anleitet. Freilich darf man nicht vergessen, daß man es mit einer naturwüchsigen Anlage zu thun hat, die ihre Vorzüge hat, der aber geschultes Denken und umfassende Sprachkenntniß ganz abgeht, mit einem Manne, der sich in seinem Gewissen verbunden erachtete, jede herkömmliche Annahme zu vertreten. Doch verdient er es nicht, in der Reihe der früheren Erklärer, die so vielfach befragt und benützt werden, ganz unbeachtet zu bleiben, er mag vielmehr wohl als Zeuge auftreten, wo es gilt zu erkennen, wie ein Mann, der mit schlichtem Sinne in Sprache und Ausdrucksweise der h. S. sich so recht eingelebt hat, die Dinge auffaßt, und er wird sicherlich nicht ohne Nutzen befragt werden.

Das sei die posthume Jubiläumsfeier Löb Frankfurt's und seiner kleinen Schrift!

16. Febr.

Nachtrag.

Die oben (S. 46 f.) mitgetheilte Bemerkung des Verf., wonach im Leviticus durchgehends das Nomen dem כי vorangesetzt wird, gilt zum größten Theile auch für Numeri, vgl. z. B. 5, 6. 12. 20. 6, 2. 9, 10. 27, 8. 30, 3. 4, während in Exodus und Deuteronomium כי beständig voransteht. Es genügt vorläufig, diese Thatsache zu constatiren; das zu Grunde liegende kritische Moment bleibe noch dahingestellt.

5. März.

IV.

Berührungen der Bibel und des Judenthums mit dem classischen Alterthume und dessen Ausläufern.

Zu den entlegensten und unwegsamsten, scheinbar unfruchtbaren und dennoch vielfach ungeahnte Belehrung darbietenden Gebieten der Literatur gehört der Nachwuchs des classischen Alterthums, der bald durch gesunkenen Geschmack, bald durch die Unzuverlässigkeit, mit der junge Schriften alten Namen untergeschoben werden, bald durch die allegorisirende Methode höchst unerquicklich ist und die Meisten von eingehender Beschäftigung mit ihnen zurückhält. Nicht die Ermattung

des antiken Geistes allein ist es, welche eine derartige Auflösung herbeiführte: noch ein anderer Umstand trat hinzu, nämlich der überwältigende Einfluß, welchen eine den Völkern und deren Sprachen fremdartige Anschauung gewann und nun durch das Bestreben einer Verschmelzung zweier entgegengesetzter Grundrichtungen eine Zersetzung namentlich derjenigen herbeiführte, deren Sprache und feststehende Formen nun zu einem ganz abweichenden Inhalte sich herleihen mußten. So erging es dem Griechenthume im Alexandrinismus, der jenes orientalisch, vorzugsweise jüdisch umgoß, wie später unter den Byzantinern, die es der christlichen Kirche dienstbar machten, so dem Römerthume, das es sich gefallen lassen mußte, zum Werkzeuge einer Verbreitung des Christenthums zu werden. Diesen innern Kampf zu verfolgen, aus den hervortretenden Verzerrungen die gegenseitige Einwirkung zu beobachten, hat ein mehr als pathologisches, es hat ein historisches Interesse. Während die Einwirkungen des Christenthums, das als Sieger aus diesem Kampfe hervorgegangen, längst zur Anerkennung gekommen und über Gebühr verherrlicht worden sind, ist der Einfluß des Judenthums wiederum weniger gewürdigt worden, als er es verdiente; um so interessanter ist es aber gerade dessen Spuren zu entdecken, als man das Judenthum, in soweit man in ihm nicht die Puppe für die christliche Psyche sieht, als völlig von aller Berührung mit der Weltliteratur abgeschlossen zu betrachten sich gewöhnt hat. Man übersah und wollte übersehen.

In hohem Grade verdienstlich sind daher die Nachweise einer solchen Berührung, welche mit Vermeidung aller Absichtlichkeit, scheinbar gelegentlich auf dem weiten philologisch-kritischen Rundgange aufgelesen, von Hrn. Dr. J. Bernays (jetzt außerord. Prof. u. Oberbibliothekar in Bonn) schon früher geliefert und jetzt mit einem neuen Beitrage bereichert worden sind. An jene zu erinnern, auf diesen die Aufmerksamkeit zu lenken, entspricht der Aufgabe unserer Zeitschrift und ist der Zweck der folgenden Zeilen.

Bereits im J. 1856 erschien die Schrift: Ueber das Phokylideische Gedicht. Ein Beitrag zur hellenistischen Literatur (XXXVI und 7 unpag. Seiten gr. 4.) *). Sie weist in erschöpfender Behandlung nach, daß diese Sammlung von Sprüchen, welche moralische Lehren und sociale

---

*) Die drei zu nennenden Schriften sind sämmtlich zunächst als Programme des Breslauer jüd. theol. Seminars erschienen.

Tugenden einschärfen, einem alexandrinischen Juden aus dem zweiten vorchristl. Jahrhundert angehört. Unter dem Namen eines alten griechischen Spruchdichters will sie den sittlichen Gehalt des Judenthums der nichtjüdischen Welt empfehlen, ihn bei ihr einführen, und wenn der Verfasser, seinem Standpunkte nach, einerseits eine jede Concession an das Heidenthum entschieden fernhält, so vermeidet er auch andrerseits irgend etwas aufzunehmen, das ihn specifisch als Juden hätte kennzeichnen müssen. Diese Vorsicht legte ihm nicht blos sein Vorgeben auf, daß die Sprüche von Phokylides herrühren, sondern er wurde dazu, sowie selbst zu der Beilegung seines Werkes an einen älteren griechischen Schriftsteller durch seinen ganzen Zweck bestimmt, unter unschuldiger, möglichst wenig herausfordernder Form die Griechen zum Judenthum, wenigstens zur Anerkennung von dessen tieferem Kerne hinzuleiten. Der jüdische Alexandrinismus hatte allerdings diese weitgreifende Tendenz, ebenso das Judenthum durch Symbolisirung und Sublimirung seines absondernden Charakters zu entkleiden wie die Gesammtmenschheit demselben zuzuführen. Mögen auch seine Genossen neben der Symbolisirung noch so sehr an der Wirklichkeit der geschichtlichen Thatsachen und an der Verbindlichkeit der äußern Gesetze festgehalten haben: so traten diese dennoch zurück hinter den tiefern Sinn und den geistigen Gehalt und büßten doch an Ansehen und Geltung ein. Auch mögen sie nicht geradezu propagandistisch aufgetreten sein, doch ist ihre ganze schriftstellerische Thätigkeit darauf berechnet, das Judenthum, das sie als allgemeine Menschenreligion, nicht blos als die des jüdischen Volkes, ehrten, auch wirklich der Gesammtmenschheit, und das hieß damals: den Griechen, näher zu bringen und ihm bei ihr Eingang zu verschaffen. Diese Tendenz des jüdischen Alexandrinismus, die ebenso wie Aristobul, den Sibyllinen und dem ehrlicheren Philo u. A., so auch unserm angeblichen Phokylides innewohnt, hat Hr. B. ohne Grund abgeschwächt. Er gesteht zu, „daß er an Heiden seine Mahnrede richte," fügt aber hinzu, „wiederum nicht in der Absicht, sie zum Judenthume zu bekehren, sondern um ihnen diejenige Gattung von jüdischen Gesetzen ans Herz zu legen, welche nach der jüdischen Auffassung alle, auch die nichtjüdischen, Menschen verbindet, d. h. die sogenannten Noachidengebote" (S. XXXV). Allein diese Scheidung zwischen Noachiden- und ausschließlich jüdischen Geboten, welche eine spätere straffer nationale palästinensische Richtung macht, auch den Alexandrinern beizulegen, hat man kein Recht. Vielmehr ist gerade die von ihnen angebahnte Verschmelzung ihre,

und zwar bewußte, welthistorische That, die dem Christenthum den Weg vorbereitet hat.

Daß Phokylides dem Heidenthume keinerlei Nachgiebigkeit bewiesen, würde, wenn auch blos in einzelnen geläufigen Wortformen, nach dem vorliegenden Texte und dem gewöhnlichen Verständnisse der Sprüche an einigen Stellen zweifelhaft; Hr. B. weist aber überzeugend nach, daß entweder der Text corrumpirt oder die gewöhnliche Auffassung irrig ist. Wenn einige Male „Götter" (*θεοί*) vorkommen, so wird aus dem ganzen Zusammenhange schlagend dargethan, daß die Lesart falsch ist und durch unwissende Abschreiber für ganz unschuldige ähnlichlautende, aber ganz Anderes bedeutende Wörter (wie *νέοι, γόοι*) in den Text gedrungen ist. Unter den „Himmlischen" und „Seligen" aber sind nicht etwa nach altem griechischen Sprachgebrauche die Götter zu verstehen, sondern die Himmelskörper, welche ja nach dem philosophischen Meister der Alexandriners, Plato, als von höheren Geistern beseelt zu denken sind, wie wiederum der Zusammenhang unzweideutig kund thut. Im Gegentheile spricht der Spruchdichter immer von dem einen Gotte, wagt sogar bei der Warnung vor sinnlicher Liebe den „Eros" ausdrücklich seiner Göttlichkeit zu entkleiden. Allein dabei läßt er es bewenden und weicht, seinem Zwecke gemäß, einer jeden directen Polemik gegen Vielgötterei aus.

Ebenso vorsichtig geht er in seinen Lebensregeln zu Werke. Die äußerste Gränze, bis wohin er vorrückt, ist die Aufnahme einiger Vorschriften, welche zwar dem classischen Alterthume nicht als solche gelten, sich aber doch einem jeden gebildeten und humanen Sinne empfehlen, wie die, nicht von gefallenem*) und zerrissenem Viehe zu essen, bei der Aushebung eines Vogelnestes die Mutter zu entlassen. Wenn diese Ermahnungen, obgleich nicht den geläufigen Ansichten entnommen, den Griechen nicht fremdartig, vielmehr wohl annehmbar erscheinen mochten und der Verfasser hoffen durfte, da-

*) Interessant ist die Parallele, welche Hr. B. dazu aus einer römischen Priesterregel beibringt, welche verbietet, „Schuhe und Sohlen aus der Haut gefallenen Viehes zu tragen, weil Alles, was natürlichen Todes verendet, etwas Unheimliches an sich hat (sua morte exstincta omnia funesta sunt)." Man begreift hierdurch noch genauer, warum die Sadducäer — und mit ihnen Samaritaner und Karäer — den Pharisäern gegenüber einen solchen Nachdruck legen auf die Nichtverwendung des Aases und seiner Theile zur Zubereitung von Gegenständen (vgl. He-Chalutz VI S. 18 ff. Zeitschr. der D. M. G. XVI S. 717 ff. diese Ztschr. Bd. II. S. 21 ff.).

durch ſeine wirkliche Lebensſtellung nicht zu verrathen — wie es ihm auch wirklich lange gelungen —, ſo enthüllt er ſich doch ſchon dadurch wie durch ſeine Aufnahme gewiſſer verbotener Ehen — worüber bald weiter geſprochen werden ſoll — für uns unzweideutig als Jude. Unverkennbar aber iſt er, wenn man, den Pentateuch in der Hand, und zwar nach der griechiſch-alexandriniſchen Ueberſetzung, den Inhalt des Gedichts verfolgt und die ſtrenge Anlehnung des Spruchdichters an deſſen Vorſchriften wahrnimmt. Dieſen Nachweis führt Hr. B. treffend und vollſtändig; wir geben denſelben in Kürze wieder und finden zugleich Gelegenheit Einiges zu ergänzen.

Das Gedicht beginnt mit der kurzen Wiedergabe des zweiten Theiles des Dekalogs, der die Pflichten zwiſchen Menſch und Menſch zuſammenfaßt; er wird in jüdiſchem Geiſte an die Spitze geſtellt. Gänzlich zurückgelaſſen wird dem Zwecke gemäß die Verpönung der Vielgötterei und das Sabbathgebot; über Eid und Elternverehrung wird ſpäter in ausführlicherem Zuſammenhange geſprochen. Dann werden, mit Zurücklaſſung des wenigen ſpecifiſch Jüdiſchen, die Vorſchriften aus Leviticus 19 zuſammengeſtellt, und in dieſe Umgebung gehört daher auch V. 18 des Gedichtes, welcher in voller Abhängigkeit von der Siebziger-Ueberſetzung die Stellen Levit. 18, 21 und 20, 2 ff. um- und mißdeutet. Das dortige Verbot gegen den Molochdienſt: יִתֵּן מִזַּרְעוֹ לְהַעֲבִיר (לְהַבְעִיר) לַמֹּלֶךְ ſucht das ganze Alterthum in weniger hervortretender Weiſe darzuſtellen, und die Alexandriner geben es wieder mit *λατρεύειν ἄρχοντι*, man ſolle von ſeinem Samen nicht geben, dem Herrſcher zu dienen (vgl. Urſchrift S. 302 ff.). Ob die Ueberſetzer blos einen verhüllenden Ausdruck gewählt und unter dem „Archon“ doch den Königgötzen, den Moloch, verſtanden haben, oder aber ob ſie die vollſtändige Umdeutung beabſichtigten, ſeine Kinder nicht zum Sklavendienſte an fremde Fürſten zu verkaufen, läßt ſich nicht entſcheiden. Unſer Spruchdichter, dem das Verbot des Götzendienſtes außer ſeinem Bereiche lag, verwendet die Stelle in letzterem Sinne mit den Worten: *σπέρματα μὴ κλέπτειν, ἐπαράσιμος ὅστις ἕληται.* Als ein fluchwürdiges Verbrechen brandmarkt er den „Diebſtahl der Samen,“ d. h. der Kinder. Er verallgemeinert das Verbot, indem er die nähere Beſtimmung, die geraubten Kinder zum Dienſte an Fürſtenhöfe zu verkaufen, zurückläßt, wodurch denn auch die Entlehnung aus der Bibelſtelle weniger ſichtlich iſt; allein der Sinn ſeiner Worte iſt unzweifelhaft, und der Dichter wiederholt ihn — wie ſo manches früher kurz Erwähnte — an einem

späteren Orte (V. 150), wo er, sich weniger an das Bibelwort anschließend, in selbstständiger Darstellung ausspricht: *νηπιάχους ἀταλοὺς μὴ μάρψῃς χειρὶ βιαίᾳ.* Hier aber bekundet die Wahl des Ausdrucks *σπέρματα* seine Abhängigkeit von der Bibelstelle, indem *σπέρμα* von dem griech. Uebersetzer für זֶרַע gesetzt wird, und so wird der ungewöhnliche Plural in diesem Sinne nicht auffallen. Hr. B. nämlich nimmt *σπέρματα* in der gewöhnlichen classischen Bedeutung: Sämereien und findet es seltsam, daß blos die Entwendung dieser hervorgehoben und mit dem Fluche belegt wird. Er corrigirt deßhalb in *τέρματα* und sieht darin die Warnung vor Verrückung der Gränze nach Deuter. 27, 17. Diese scharfsinnige Emendation, die aber schon dadurch an Wahrscheinlichkeit verliert, daß sie die Entlehnungen aus einer und derselben Stelle ungehörig unterbricht, wird überflüssig, wenn wir uns eben erinnern, daß der Plural *σπέρματα* im Sinne von „Nachkommenschaft, Kinder," zwar nicht classisch, wohl aber bei den Uebersetzern und theologischen Philosophen vorkommt. Schon in der Zeitschr. d. Deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. XII S. 307 ff. habe ich nachgewiesen, daß, entsprechend dem späthebräischen זַרְעִיּוֹת, Nachkommen, auch die jüdischen Griechen *σπέρματα* angewendet haben, wie Dies der Verf. des sogenannten 4. Buches der Makkabäer thut in den Worten (c. 17): *τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται,* und daß Paulus in seinem Briefe an die Galater (3, 16) diesen Sprachgebrauch nicht blos kennt, sondern ihn ausdrücklich verlangt, wenn von mehreren und nicht blos von einem Nachkommen die Rede ist. Ein schlagendes Beispiel ist ferner die Uebersetzung des Theodotion (in unserer Septuaginta) Dan. 11, 31. Er liest nämlich dort וזרָעים für unser וזרֹעים und übersetzt *καὶ σπέρματα,* womit natürlich nichts Anderes gemeint sein kann als: Nachkommen, Nachfolger. Der Gebrauch des Wortes für: Kinder darf uns demnach bei unserm Spruchdichter nicht auffallen.

So fährt denn der Verf. fort, aus diesem Abschnitte wie aus Abschnitten des Exodus und Deuteronomiums die Pflichten der Gerechtigkeit und Milde zusammenzustellen immer nach ihrer allgemeinen Geltung, aber fast nirgends ohne biblisches Gepräge. Zu den Ermahnungen über das Familienleben angekommen, reiht der Spruchdichter auch „(V. 177—198) eine Auswahl der biblischen Bestimmungen über die geschlechtlichen Verhältnisse" an. „Hinsichtsichtlich der Benutzung der Bibel — sagt Hr. B. (S. XXX) —

ist hervorzuheben, daß bei den verbotenen Graden der Verfasser seine gewohnte Zurückhaltung in übermäßig zaghafter Weise an den Tag legt. Obgleich er offenbar aus dem achtzehnten Capitel des Leviticus schöpft, so hat er aus der dortigen vielgliedrigen Reihe doch nur vier Fälle herausgehoben: die Verbindung mit Stiefmutter, Schwester, Kebsweibern des Vaters, gleichzeitige Verbindung mit zwei Schwestern (V. 179—182. 194)." Auch hier müssen wir jedoch unsern Spruchdichter gegen seinen Bearbeiter in Schutz nehmen. Phokylides greift nicht willkürlich aus dem Abschnitte in Leviticus Einzelnes, und zwar mit übergroßer Aengstlichkeit, heraus, sondern er folgt der Zusammenstellung in Deuter. 27, 20—23, wo einzelne unerlaubte geschlechtliche Vermischungen mit dem Fluche belegt werden. Warum er der kürzeren Fassung des Deuteronomikers den Vorzug gegeben, bedarf keiner weiteren Erklärung; daß er es aber gethan, ergiebt sich gerade daraus, daß er nicht nach unserm Texte, sondern in voller Abhängigkeit von der griechischen Uebersetzung wiedergiebt und sich in der Aenderung, welche diese mit dem Texte vornimmt, der alexandrinische Standpunkt, welchen die Uebersetzer und der Spruchdichter in gleicher Weise einnehmen, so recht bestimmt ausprägt, — und ferner aus dem Umstande, daß er noch einer andern Befriedigung des Geschlechtstriebes, gleichfalls zunächst nach Anleitung der Stelle im Deuteron., gedenkt, die Hr. B. übergeht. Die beiden Verbote nämlich von des Vaters Weibe und der eigenen Schwester finden wir bei dem Deuteronomiker V. 20 und 22, nicht aber das von zwei Schwestern; so freilich nach unserm Texte, allein die 70 fügen in V. 23 hinzu: *ἐπικατάρατος ὁ κοιμώμενος μετὰ τῆς ἀδελφῆς τῆς γυναικὸς αὐτοῦ*, und diesen Zusatz, der offenbar der alexandrinischen Sitte entsprach, nimmt nun auch unser Phokylides auf. So wird es uns auch klar, warum der Dichter die Vermischung mit dem Weibe des Vaters doppelt aufzählt, einmal als Stiefmutter (*μητρυιή*) und nochmals als Kebsweiber (*πάλλακες*). Die 70 (und mit ihnen Aquila) geben nämlich חֹתַנְתּוֹ in V. 23 wieder mit *νύμφη αὐτοῦ*. Nun ist zwar die griech. Sprache sehr ungenau in der Bezeichnung der durch Verheirathung erzeugten Verwandtschaft, wie denn z. B. *γαμβρός* das ganze Gebiet umfaßt, Schwiegervater, Eidam und Schwager bedeutet; allein *νύμφη*, ursprünglich die jung verheirathete Frau, kann doch in diesem Verwandtschaftsverhältnisse nichts Anderes als die Schwiegertochter

bedeuten, und die 70 mögen חֲתַנְתּוֹ als Fem. von חָתָן gelesen haben. Für die hier speciell hervorgehobenen Vermischungen haben sie wohl solche verlangt, zu denen die Sinnlichkeit des Mannes besonders antreibt; dazu gehört aber nicht die ältere Schwiegermutter, sondern die jüngere Schwiegertochter. Phokylides hingegen mochte unter *νύμφη* allgemeiner die junge Frau, und zwar besonders die blos zum Geschlechtsumgange dienende verstehen, daher er sie als Kebsweiber der Vaters, die Frau des Vaters aber mit Stiefmutter wiedergab. Aber auch was V. 21 untersagt, die Vermischung mit Thieren, auch Dies nimmt unser Spruchdichter auf und zwar, nach Levit. 18, 23 und 20, 16, es in die beiden Fälle auseinanderlegend, wo Frauen (V. 187) und wo Männer (V. 190) sich dieses Verbrechens schuldig machen, und aus dem *βιβασθῆναι*, welches der Grieche für die erstere Unnatürlichkeit gebraucht, bildet Phokylides sogar den ihm eigenen Ausdruck *βατήριον λέχος*.

So fährt der Dichter mit seinen Ermahnungen fort, welche überall ihren entsprechenden pentateuchischen Beleg finden, wo unter Anderm der Rath, die Züchtigung des ungerathenen Sohnes der Mutter oder den älteren Familiengliedern oder den Gemeindeältesten zu überlassen, wieder, wie Hr. B. richtig hervorhebt, recht auffallend an Deuter. 21, 19 erinnert, ebenso wie die Ermahnung zur Ehrfurcht vor dem Alter in ihrem Ausdrucke: „vor grauem Haupte Scheu zu tragen und vor Greisen vom Sitze aufzustehen" fast wörtlich mit Levit. 19, 32 zusammentrifft. Und so vollzieht unser Spruchdichter seine Aufgabe, eine Blumenlese aus den Moralvorschriften des Pentateuchs zu liefern, die denselben treu wiederspiegeln, ohne den Charakter der Allgemeingültigkeit aufzugeben, und sein Verfahren entspricht vollständig jenem Streben der ganzen alexandrinischen Schule, die bei allem jüdischen Ernste doch sich des entschiedenen Verlangens nicht erwehren konnte, in die Gesammtmenschheit einzugehen, ebenso dieser sich anzubequemen wie sie zu sich herüberzuleiten. Wenn andere Glieder der Schule Dies durch Umdeutung des Geschichtlichen und Gesetzlichen zu bewirken suchten, so wählte der vorgebliche Phokylides ein zwar weniger charakteristisches, aber gewiß eindruckvolleres Verfahren, den ewigen Gehalt des Judenthums in friedlicher Weise hervorzuheben. Er hat sicher für seine Schrift auch die Anerkennung seiner Zeitgenossen gewonnen, die ihn auch, nach ihrer unkritischen Stimmung, als Phokylides gelten ließen, und wenn die ersten kirchlichen Schrift-

steller ihn für ihre aggressiven und polemischen Zwecke minder brauchbar fanden und ihn übergingen, so hat humane Bildung, wo sie sich nicht frei bewegen konnte und zu ihrer Beglaubigung des Nachweises ihrer Uebereinstimmung mit der positiven Religionssatzung bedurfte, wie zu den Zeiten der Byzantiner und des Humanismus, gern nach ihm gegriffen. Freilich ist die freigewordene Erkenntniß, die zu einer jeden Urquelle selbstständig zurückzugehen weiß, nunmehr auch über ihn hinausgegangen, ohne daß sie jedoch den Werth jener vermittelnden Geister in gewissen Perioden der Weltgeschichte verkennen will. Mit dem Gesammturtheile, welches Hr. B. über „dieses kleine jüdisch-hellenistische Product" wie über „die gesammte jüdisch-hellenistische und ihr ähnliche Schriftstellerei" schließlich fällt, daß sie nämlich „verdientermaßen dem Schicksale unterliege, keinen nachhaltigen Einfluß üben zu können auf das geistige Leben der Völker, das sich in kräftigen Gegensätzen umschwingt und alle Versuche, das Concrete durch Compromiß oder Abstraction zu verflachen, verächtlich zur Seite schiebt" — mit diesem Gesammturtheile können wir uns daher keineswegs einverstanden erklären, ohne daß uns Dies den Genuß an seiner Arbeit und den Dank für dieselbe verkümmert. —

In eine durch Jahrhunderte getrennte Zeit und vor eine vollständig umgewandelte Physiognomie der Welt führt uns die zweite kleine Schrift des Hrn. Dr. B.: Ueber die Chronik des Sulpicius Severus (1861. 72 S. gr. 4.). Am Anfange des fünften nachchristl. Jahrh. ist das Griechenthum völlig verdrängt, und das unterdessen zur Weltherrschaft gelangte Römerthum hat bereits dem Christenthume sich unterworfen; nur mühsam ringt noch der alte römische Geist, mit seiner Bildung die spröden Stoffe, die ihm dargeboten werden, zu durchdringen, bis er endlich ganz unterliegt. Aus dieser Zeit ist die Chronik des Severus, eines zwar ernsten Christen, aber doch eines Freundes der alten Literatur, welche die jüdisch-biblische Geschichte und ihre Fortsetzung bis zur Zerstörung des zweiten Tempels in einer dem Classicismus nachstrebenden Form darstellt. Wenn er sich in seiner Erzählung auf den Inhalt der jüdischen Bibel beschränkt, aus dem er auch moralische und juridische Bestandtheile aufnimmt, von dem geschichtlichen Verlaufe der Kirche ganz Umgang nimmt; so ist dies nicht Mangel an Eifer für Christenthum, den er anderweitig durch Leben und Schriften zur Genüge bekundet, und ebensowenig umgekehrt geringere Achtung

für die jüdischen heiligen Schriften, so daß er nur deren Inhalt in eine gewissermaßen profane, aber elegante Form umzugießen wagte. Es ist vielmehr das instinctartige Bewußtsein, welches ihn leitet, daß er es bei der jüdischen Geschichte mit menschlichen, greifbaren Thatsachen zu thun hat, die, wenn sie auch als eine Entwickelung des Gottesreiches aufgefaßt werden, doch in eine künstlerisch historische Form gebracht werden können, während Dies für die Anfangsgeschichte des Christenthums, die mit allen ihren widerspruchsvollen in kleinliche Verhältnisse eingeengten Begebenheiten dennoch den Anspruch erhebt, über alles Menschliche hinauszugreifen, unthunlich ist. In welcher Form und mit welchen Rücksichtnahmen auf seine Zeit Severus seine Aufgabe ausführt, das weist Hr. B. in dieser Abhandlung nach, ebenso vertraut mit den Feinheiten des classischen Alterthums wie mit den Parteistellungen und den Sectenstreitigkeiten der charakterlos verwirrten und fanatisch aufgeregten Zeit des Severus. So gern wir Hrn. B. als Führer auch auf diesem wildverwachsenen Wege folgen und so sehr seine Darstellung durch Anschaulichkeit anzieht, so liegt sie doch unserm Zwecke zu fern, als daß wir hier weiter darin eingehen sollten.

Auch der Inhalt der Chronik kann im Ganzen kein besonderes Interesse darbieten. Severus begnügt sich, den Stoff nach dem biblischen Texte, d. h. nach der alten lateinischen Verdolmetschung der 70, der Itala, aber in eleganter Form wiederzugeben. Wir begegnen daher hier natürlich auch allen den Auffassungen der 70, die man von mancher Seite her so rasch als arge Textverderbnisse bezeichnet, während sie doch nur der Ausdruck der ganzen alten Zeit in der Schrifterklärung sind. Daher wird auch der Inhalt der Stelle Exodus 21, 22 ff. in der Weise wiedergegeben, daß ein Unterschied gemacht wird zwischen der Verletzung eines vollständig ausgetragenen Kindes und der eines noch nicht lebensfähigen, wie die 70 in Uebereinstimmung mit der älteren Richtung ihn hier ausgedrückt finden (vgl. Urschrift S. 436 ff. Ozar nechmad III S. 12 ff.). Wir können uns daher den Unmuth nicht erklären, mit welchem sich Hr. B. über diese Auffassung (S. 41 Anm. 56) ausspricht: „Ich fühle mich nicht gedrungen, bei dieser widerwärtigen und wohl nur aus schlimmer Absicht entsprungenen Verderbung der hebräischen Urschrift durch die Septuaginta länger zu verweilen." Es liegt hier weder eine widerwärtige Verderbung vor, noch ist im Entferntesten eine schlimme Absicht aufzuspüren,

es ist ganz einfach eine alte Erklärung, die auch bereits nachgewiesen ist, bei der jedoch für den Zweck der Severus'schen Chronik länger zu verweilen allerdings überflüssig ist.

Trotzdem nun die Chronik auch von Seiten des Inhalts sehr dürftig ist, weiß die scharfsinnige Gelehrsamkeit des Hrn. B. dennoch einige Körner aufzufinden, die zu verwerthen sind. Severus benützt, um seine biblische Geschichte zu einem classischen Lesebuche zu machen, wie er selbst eingesteht, auch „heidnische" Schriftsteller, mit deren Angaben über zeitgenössische Vorfallenheiten er die aus der Bibel erzählten Begebenheiten in geschichtlichen Zusammenhang und Einklang zu bringen unternimmt. Ob und wie viel aus seiner ernsten Beschäftigung mit chronologischen Forschungen noch etwa zu entnehmen sein dürfte, darin geht Hr. B. als „für die literargeschichtliche Charakteristik unwesentlich" nicht ein, bemerkt aber doch, daß „die zum Theil recht erlesenen Angaben, welche er einem anonymen Verzeichnisse babylonischer Könige entnimmt, längst die Aufmerksamkeit der neueren Chronologen erregt haben" (S. 46). — Auch auf eine andere Reihe von Nachrichten lenkt Hr. B. die Aufmerksamkeit, für welche dem Severus, wie Hr. B. sagt, „alte und gute Quellen" zu Gebote gestanden, nämlich über die Seleukidenherrscher, die mit der Geschichte der Makkabäerzeit in so enger Verbindung stehen. Eine Untersuchung der Angaben der Chronik über diesen Punkt weist nun zwar Hr. B. als für seinen Zweck allzu weitläufig ab, liefert aber doch an einer mit kritischem Scharfsinne beleuchteten Stelle einen Beleg, der „eine recht günstige Vorstellung von dem Werthe der Quellen erweckt, welchen Severus seine Angaben über die Seleukiden entnommen hat" (S. 61 ff.).

Einer sorgfältigen Untersuchung unterwirft jedoch (S. 48 ff.) Hr. B. den Bericht der Chronik über die Verheerung Jerusalems und seines Tempels, der in einem Punkte sehr bestimmt von den gangbaren, auch durch Josephus recht nachdrücklich unterstützten Vorstellungen abweicht. Nach diesen nämlich sei im Kriegsrathe die Absicht, Jerusalem und den Tempel zu zerstören, der von Titus geleiteten Majorität unterlegen, die die Schonung des Tempels entschieden forderte; demgemäß hätten die Römer auf Befehl des Titus Alles aufgeboten, um die Stadt und vornehmlich den Tempel zu retten, die Verbrennung aber sei von den verzweifelten Juden selbst begonnen, durch einen unglücklichen Zufall verbreitet

worden, Befehle und Versuche zum Löschen des Brandes unwirksam geblieben, und Titus habe dann diesen Brand als ein Werk des Zufalls oder vielmehr der göttlichen Fügung tief beklagt. Severus jedoch berichtet das gerade Gegentheil, Titus habe mit Anderen dahin gestimmt, daß man den Tempel vornehmlich zerstören müsse, damit der Juden und der Christen Glaube vollständiger ausgerottet werde. Hr. B. weist nun darauf hin, wie der Dichter Valerius Flaccus in seinem Gedichte, das dem noch auf dem Throne befindlichen Vespasianus gewidmet ist und in dem die Absicht vorwaltet, dessen glänzendes Verdienst zu verherrlichen, das Lob der drei Flavier anstimmend, den Domitianus auffordert, er möge seinen Bruder schildern „geschwärzt von Jerusalem's Schlachtstaub, wie er den Brandpfeil schleudert und wüthet auf jeglicher Zinne.“ Daraus schließt Hr. B., daß zur Zeit als Valerius Flaccus diese Verse schrieb, d. h. in den ersten Jahren nach dem jüdischen Krieg, Verehrer des Kaiserhauses dem Titus noch aus dem Brande Jerusalem's ein Verdienst machten. Severus selbst hat sonst oft für die einschlagenden Theile der römischen Kaisergeschichte den Tacitus ausgebeutet, wie durch Belege erhärtet wird; sicher hat er auch für die mit der Geschichte der Flavier zusammenhängende Zerstörung Jerusalem's die Historien des Tacitus benutzt, die uns zwar für diesen Zeitpunkt nicht erhalten sind, aber wohl dem Severus ebenso vorgelegen haben wie andern seiner Zeitgenossen, die Stellen aus diesem Theile der Historien ausdrücklich überliefern. Tacitus nun, der nach Beseitigung des Domitianus schrieb und daher keine Rücksicht auf das über die Flavier sich ergebende Urtheil in seinen Berichten zu nehmen hatte, konnte das Richtige zur Genüge erfahren, während Josephus unter der Censur des Titus schrieb und seine Berichte darnach zuschnitt. — Wenn uns nun auch nach fast achtzehn Jahrhunderten es ziemlich gleichgültig sein kann, ob der Tempelbrand auf Veranlassung des Titus absichtlich vollzogen worden und Titus der heftigen im Kriege angefachten Leidenschaft nachgegeben habe, oder aber ob der Brand wider den Willen des Titus entstanden sei und fortgewüthet, Titus aber auch da sich als den allzeit Milden bewährt habe: so wäre ein neuer Beleg für die höfisch-flavische Färbung der ganzen josephischen Darstellung von Bedeutung. Wenn er den traurigen Muth hatte, in einer Angelegenheit, die damals das jüdische Herz so tief bewegen mußte, zu Gunsten seines Gönners seiner Geschichtserzählung entstellende

Schminke aufzulegen: so ist das Mißtrauen gegen ihn, das schon wach genug ist, auch für andere Perioden in hohem Grade gerechtfertigt. Unsere jüdische Geschichte ist für die ganze Zeit des zweiten Tempels fast ganz auf Josephus begründet; leider aber erfüllt sein Reden wie sein Schweigen mit gleichem Verdachte. Durch ihn verleitet, sind unsere Geschichtsvorstellungen sowohl über die vormakkabäische Zeit als über die religiös-politischen Parteistellungen unter den Juden während der ganzen zweiten Tempelperiode mit den gröbsten Irrthümern angefüllt. Ein solches Ergebniß hat, zur geschärften Vorsicht in der Benutzung des Josephus mahnend, wenn es auch zunächst ein negatives ist, einen sehr hohen Werth. —

In seiner neuesten Schrift führt uns Hr. B. zu Schriftstellern, welche dem Judenthume völlig fern stehen, auch von dessen Schriften keinen Gebrauch machen, nur zum Theile indem sie sich polemisch dagegen verhalten; dennoch hat der Gegenstand, welchen diese Schriftsteller behandeln, große Verwandtschaft mit gewissen Seiten des Judenthums. Das Interesse, welches die Abhandlung uns einflößt, besteht demnach in der Wahrnehmung, daß mancher Ausdruck des religiösen Lebens, welcher zu gewissen Zeiten im Judenthume auf vorzugsweise Geltung Anspruch machte, durchaus nicht in ihm wurzelhaft, nicht ihm entsprossen, vielmehr von andern Völkern des Alterthums entnommen ist und mit ihm sich, eine Zeit lang scheinbar unauflöslich, verschlungen hat. Die Abhandlung nämlich bespricht „Theophrastos' Schrift: über Frömmigkeit" (1866. 131 S. gr. 8.).*) Diese Schrift des unmittelbaren Schülers von Aristoteles, also aus dem vierten vorchristl. Jahrh., besitzen wir nun freilich nicht mehr; allein es sind uns starke Auszüge von ihr aufbewahrt in einer Schrift des Porphyrios (Ende des 3. Jahrh. n. Chr.): über die Enthaltung von animalischer Nahrung. Auch die Werke dieses fruchtbaren Neuplatonikers sind im Ganzen mit Absicht vernichtet worden; die Entschiedenheit, mit welcher er das Christenthum bekämpfte, konnte man nicht besser zum Schweigen bringen, als indem man deren Ausdruck den Flammen übergab, und auch die zahlreichen Gegenschriften, welche ihn zu widerlegen unternahmen, fanden keine Gnade, weil sie doch auch

*) Der Sonderausgabe, welche gleichzeitig von dieser Abhandlung erschienen (Berlin, Besser'sche Buchh.), sind noch 41 „zu bequemerer Prüfung der einzelnen Angaben dienliche Ausführungen und Anmerkungen beigefügt", die mir bis jetzt nicht zu Gesicht gekommen.

die Anklagen verbreiteten. So würde die Uebermacht das Zerstörungswerk des Todtschweigens gegen ihn wie gegen so manche unbequeme Geister vollzogen haben, wenn nicht zumeist Hieronymus uns doch einige Kunde von ihm hinterlassen hätte, die freilich unsere Wißbegier mehr weckt als befriedigt. Aus ihm erfahren wir, daß Porphyrios der erste war, welcher den Inhalt des Buches Daniel auf die makkabäischen Kämpfe bezog und den Verfasser als Zeitgenossen dieser Begebenheiten bezeichnete — eine Einsicht, zu welcher erst die neuere Zeit nach langen Irrfahrten zurückgekehrt ist und zu welcher auch Hr. B. sich bekennt (vgl. S. 113). Wenn die eine genannte Schrift des Porphyrios, welche den Genuß der Fleischnahrung bekämpft, eine Ausnahme macht und durch ein günstigeres Schicksal gerettet worden ist, so verdankt sie Dies nicht dem Zufalle, sondern ihrem Inhalte, welcher der bald nach ihm zur Geltung gelangten mönchisch-asketischen Richtung zusagte; man duldete den verhaßten Namen, wenn der Mund, welcher sonst so Feindliches aussprach, eine Lebensregel empfahl, die man selbst so sehr begünstigte und deren Trefflichkeit man durch die Uebereinstimmung des in andern Dingen so heftigen Gegners um so kräftiger belegen zu können glaubte.

Porphyrios steht nun freilich auch in diesem Punkte nicht auf gleichem Standpunkte mit seinen mönchischen Bundesgenossen. Die christliche Askese will den Menschen durch Entsagung und Entbehrungen beugen, und wenn hie und da auch die Enthaltung von der Fleischkost von ihr besonders begünstigt wird, so geschieht Dies, weil diese die stärkendste ist. Der Neuplatoniker Porphyrios will den Menschen geistig erheben, von dem Irdischen soweit wie möglich unabhängig machen; die nöthige Nahrung will er ihm nicht entziehen, wohl aber die Berührung mit dem Thierischen, und daher ist sein Kampf ausschließlich gegen die animalische Nahrung gerichtet. Gegen diese hat aber der Neuplatoniker noch das besondere Bedenken, das die Kirche kaum getheilt hat: woher denn der Mensch überhaupt das Recht habe, ein unschädliches Thier, gegen das er nicht etwa die Nothwendigkeit der Selbstvertheidigung für sich geltend machen kann, zu tödten? Diesem Bedenken begegnen wir später auch im Islam und dem von ihm influirten Judenthume, die ihre philosophische Bewegung zunächst entweder von dem Neuplatonismus selbst oder von dem doch mit dessen Elementen geschwängerten Aristotelismus erhalten haben. Die Frage wird von

ihnen nur dadurch abgewiesen, daß sie sich auf den göttlichen Willen berufen, der die Befugniß dazu ausdrücklich eingeräumt habe, aber nun auch nur unter der Bedingung, daß die Art des Schlachtens vorschriftsmäßig sei — womit namentlich die alten Karäer den besonderen Werth der Schlachtregeln begründen — und unter der Voraussetzung, daß dem Thiere für das ihm geraubte Leben und den ihm verursachten Schmerz von Gott eine Vergeltung (תמורה) zu Theil werde, eine Ansicht, die wiederum namentlich bei den alten Karäern geradezu zur Glaubenslehre erhoben wurde. Die positiven Religionen wurden von einem Fleischverbote ferngehalten, namentlich durch die alten thierischen Opfer, von denen gerade vorzugsweise der Priester genossen, und wenn die Opfer auch aufgehört hatten, so mußte doch das Verfahren der Alten als ein mit der Heiligkeit verträgliches anerkannt werden (vgl. z. B. Land, anecdota syriaca p. 19 f.); der Neuplatonismus, eine Reform des Heidenthums anstrebend, bekämpfte jedoch eben das thierische Opfer selbst. Ward er dazu von einer schwärmerischen Erhebung zu den höhern Geistern geleitet, die das Mittel der äußern Heilswerke verschmäht: so fand er für seinen Zweck einen Bundesgenossen in dem sonst von ihm sich entfernenden Aristotelismus, der mit mehr nüchternem Sinne die Werthlosigkeit der Opfer behauptete. Porphyrios, wie alle seine schriftstellernden Zeitgenossen ein Compilator, ergreift daher mit Begierde die Gelegenheit, eine Schrift des Theophrastos; über Frömmigkeit, welche den Kampf gegen die thierischen Opfer umständlich führte, reichlich zu excerpiren, und er bewahrt uns dadurch einen großen Theil einer alten beachtenswerthen Schrift auf, die uns sonst spurlos verschwunden wäre. Freilich sind Porphyrios' Anführungen aus den von ihm benützten Schriften nicht immer wörtlich, und erlaubt er sich nicht blos Kürzungen und Zusätze, sondern gestattet sich auch einzelne seinen Ansichten mehr angemessene Aenderungen vorzunehmen, dennoch ist sein Verfahren im Ganzen treu genug, so daß man mit kritischem Sinne den alten Autor sich restituiren kann. Dieses Verfahren weist Hr. B. in einer interessanten Weise an einem Beispiele nach, wo Porph. eine Stelle aus Josephus wiedergiebt, die, da wir sie vergleichen können, uns einen Maßstab an die Hand giebt zur Würdigung seiner Citate. Diesen Maßstab legt nun Hr. B. mit Umsicht und Feinheit an die aus Theophrast mitgetheilten Stellen an und weiß uns dieselben mit ziemlicher Sicherheit nach ihrer ursprünglichen Gestalt herzustellen.

Dieser an sich sehr anregenden Ausführung nachzugehen, liegt

unserm Zwecke fern; doch wird es gut sein, einmal der Behandlung der Opferfrage auf außerjüdischem Gebiete zu folgen. Man wird sich in der Ueberzeugung bestärken, daß das Opferwesen nicht dem Judenthume angehört, sondern Eigenthum der antiken Religionsanschauung ist; im Griechenthum trat erst die Philosophie, als sie sich von der ganzen alten Religion ablöste, den Kampf an gegen die Opfer, im Judenthum trat die wahre religiöse Erhebung des Prophetismus von vorn herein gegen dieses Erbe des Heidenthums auf. Derselbe Fall ist es mit den erlaubten und verbotenen Thierarten, deren Scheidung namentlich in Aegypten ihre religiöse Verehrung fand (vgl. hier S. 21 f.).

Von speciellem Interesse hingegen ist für uns, was Theophrastos von dem „judäischen Stamme der Syrer" berichtet. „Die Judäer — sagt er (S. 85) — halten mit dem Opferfleische keinen Schmaus ab, sondern sie verbrennen es als Ganzopfer bei Nachtzeit, gießen viel Honig und Wein darüber und schaffen das Opfer schnell fort, damit nicht der allsehende Helios das Entsetzliche erblicke. Zugleich fasten sie an den dazwischen liegenden Tagen. Und während dieser ganzen Zeit führen sie, da ihr Stamm der Philosophie ergeben ist, unter einander Gespräche über die Gottheit, des Nachts aber machen sie Himmelsbeobachtungen und beschauen die Sterne, während sie Gott anrufen." Für die Erklärung, wieso Theophrastos zu einer von der Wahrheit sich vielfach entfernenden Beurtheilung der Juden und ihrer Gewohnheiten gekommen, verweisen wir den Leser auf die Schrift des Hrn. B., der diese Untersuchung umständlich führt. Wir entnehmen derselben blos einige allgemeine Betrachtungen. „Die vorliegenden Sätze aus Theophrastos — sagt Hr. B. (S. 109 ff.) — erregen ein gesteigertes Interesse, weil sie die erste unzweifelhafte Erwähnung des jüdischen Volkes innerhalb der griechischen Literatur darbieten ... Die theophrastischen Worte bekunden, trotz aller Ungenauigkeit ihrer einzelnen Angaben, doch schon nähere Kenntniß von der Eigenart des jüdischen Volkes, welches durch die Berichte der peripatetischen Theilnehmer an Alexanders Zügen die Aufmerksamkeit dieser die sittengeschichtlichen Studien mit Vorliebe pflegenden Philosophenschule vorzüglich erregen mußte. So hatte denn auch Klearchos aus Soloi, ein Mitschüler des Theophrastos, in einem Dialog ... sogar dem Aristoteles eine Schilderung seines Umgangs mit einem Juden in den Mund gelegt und den Gründer des Peripatos mit Anerkennung von der jüdischen Enthaltsamkeit und Sittenstrenge reden lassen ... Wie sehr nun Alles, was die

reisenden Kaufleute, die heimkehrenden Krieger Alexander's und auch dessen philosophische, der semitischen Sprachen sicherlich unkundige, Begleiter dem Theophrastos von den Juden erzählen konnten, mit den Mängeln der Unvollständigkeit und des Mißverstandes behaftet sein mußte, so war es doch frei von dem schwereren Gebrechen absichtlicher und feindseliger Entstellung, welches die späteren griechischen wie römischen Darstellungen jüdischer Dinge, mit fast alleiniger Ausnahme der von dem Stoiker Strabon gelieferten, zu verunstalten pflegt. Vielmehr faßte Theophrastos offenbar eine günstige Meinung von der „Philosophie" der Juden; und wenn man mit Klearchos' Worten: „die Philosophen hießen bei den Indern Kalaner, bei den Syrern Judäer" die Art zusammenhält, wie Theophrastos einerseits die Judäer als Abtheilung der Syrer, andererseits den ganzen judäischen Stamm als einen philosophischen bezeichnet, so erkennt man, daß in den peripatetischen Kreisen sich der Glaube festgesetzt hatte, die Juden seien die gelehrte und priesterliche Kaste der Syrer, wie die Brahmanen es bei den Indern sind."

So ergeben sich einer eifrigen Forschung, die unbefangen auch dem Judenthume ihren Blick zuwendet, Bezüge zu diesem auch in den entlegensten Gebieten, und gerade sie werden die welthistorische Stellung desselben zu allen Zeiten aufs Unzweideutigste bezeugen.

23. Febr. 1866.

Recensionen.

החלוץ. Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Alterthumskunde (herausgegeben von Osias H. Schorr). I. Lemberg 1852. 164 S. 8. II. das. 1853 164 S. III. das. 1856. 178 S. IV. Breslau 1859. 94 S. V. das. 1860. 92 S. VI. das. 1861. 94 S. VII. Frankfurt a. M. 1865. 170 S.

Am Anfange des sechsten Jahrzehents hatte der Mehlthau der Reaction besonders schwer die Aussaat des Geistes im religiösen Leben und in der theologischen Wissenschaft getroffen, und so tief ist die zerstörende Kraft eingedrungen, daß noch immer der Boden sich nicht erholen kann. Gerade um dieselbe Zeit brachte die jüdische Presse aus fremden Landen Früchte, die an der deutschen Wissenschaft spät gezeitigt worden. Es waren freilich keine neuen Männer, die von dort herantraten, es waren vielmehr altbewährte Namen: Nachman

Krochmal's langgepflegtes Werk, die reife Frucht gedankenvoller Gelehrsamkeit, trat 1851, nachdem der Verfasser schon aus dem Leben geschieden, ans Licht der Oeffentlichkeit. Isaak Samuel Reggio bereicherte 1852, bereits dem Greisenalter und dem Lebensziele nahe, seine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit durch Herausgabe der „Thoren- (Löwen-)stimme" des alten Leon de Modena, einer heftigen Bekämpfung des Thalmud, und Reggio selbst verfolgte in den dazu gelieferten Anmerkungen wie in späteren Arbeiten eine weitgehende freisinnige Richtung, deren man sich bei ihm nach seinen früheren Werken nicht versehen hatte. Und Osias H. Schorr ließ in demselben Jahre seinen mit einschneidendem Freimuthe „gerüsteten Kämpfer" (He-Chaluz) zum ersten Male einherschreiten, der nun zum siebenten Male bereits seinen Gang wiederholt. Es waren schon längst bekannte Männer, ja Krochmal war, wie gesagt, schon todt, und Reggio bereits dem Ende nahe, aber in den Werken war eine Jugendfrische, eine anregende Lebendigkeit, die das Zeugniß ablegte, daß der frische Lebenshauch der Zeit nicht geschwunden, vielmehr auch in den reifen, ja alternden Männern neue Blüthen hervorlockte. Selbst der Umstand, daß diese Werke in hebräischer Sprache erschienen, war ein Zeichen, daß die geistige Bewegung auch in jene Kreise vorgedrungen, welche gemäß ihrer Jugendbildung, ihrer ganzen Umgebung und ihren eigenen Herzensneigungen im engsten Zusammenhange mit den ererbten Ueberlieferungen, mit der aus der Vergangenheit geschöpften Geistesnahrung stehen. Man durfte die Erwartung hegen, daß auch in den Gegenden und Studienrichtungen, in welchen die alte Gelehrsamkeit noch vorherrschend ist, der neue freisinnige Forschergeist sich geltend machen werde. Inwiefern diese Erwartung eine berechtigte war, läßt sich nun freilich vorläufig nicht angeben; bis jetzt läßt sich eine Einwirkung des in jenen Schriften wehenden Geistes auf neuere Erscheinungen aus jener Sphäre nicht mit Bestimmtheit nachweisen, obgleich eine stille Gährung sicher Statt findet. Eine Wahrnehmung aber bestätigte sich, nämlich die, daß die frische Strömung der geistigen Bewegung sich zwar auch ihren Ausdruck in der hebräischen Sprache zu bilden vermöge, aber dennoch in ihrer Fortleitung, in ihrem eindringlichen Ergusse durch dieselbe gehemmt werde. Das Wort in der lebenden Sprache trägt sein Leben über auf die empfänglichen Gemüther, das Wort in der todten erscheint Vielen nur als ein Kunstproduct" vermag oft sich da nicht Eingang zu verschaffen, wo der Geistesboden für seinen Inhalt gerade günstig vorbereitet ist.

Jedoch der „Chaluz" hat durch seine solide Gelehrsamkeit und seinen kaustischen Witz sein, wenn auch nicht sehr zahlreiches, Publicum gefunden, ja oft in eine gewisse Aufregung versetzt. Er ist still und laut angegriffen worden und hat es an Veranlassungen dazu nicht fehlen lassen; er hat seine Gegner aufgesucht, ist in ihrer Verfolgung nicht gerade zart und rücksichtsvoll verfahren, hat Angriffe tapfer abgewehrt und reichlich vergolten. Er hat sich Beachtung erkämpft, und unsere Blätter, welche die Bewegung der Zeit zu begleiten bestimmt sind, dürfen ihn nun, da er neuerdings wieder aufgetreten, gleichfalls nicht unbeachtet lassen. Ich habe zwar die früheren Hefte an einem anderen Orte bereits besprochen*), kann auch hier nicht genauer in den ganzen Inhalt der schon älteren Hefte eingehen; dennoch soll dem Leser ein zusammenfassender Ueberblick dargeboten werden.

Die fünf ersten Hefte dieser periodischen Schrift waren durch satyrische Aufsätze eingeleitet, welche, ohne den Gehalt und Werth des Unternehmens zu beeinträchtigen, in den folgenden zurückgeblieben sind. Sie behandelten mit ätzender Persiflage galizische Zustände und Persönlichkeiten, und die alte Wahrheit bleibt immer wahr, daß es Dinge giebt, über die es schwer ist, sich der Satyre zu enthalten; das tiefe Weh, welches man darüber empfindet, will sich Luft machen in beißender Verspottung derselben, man muß den Schmerz sich weglachen, wenn man nicht von drückender Betrübniß niedergebeugt werden soll. Allein dieses Mittel, das dem, der es verwendet, wohl ein Heilmittel sein, das eigene gepreßte Herz erleichtern mag, ist oft zu verwundend gegen die, welche es trifft und erscheint als hart und gefühllos auch in den Augen derer, welche mehr fernstehend die tiefe Ergriffenheit nicht theilen und in dem Satyriker weniger den ernsten Zorn erkennen, mehr den frivolen Spötter zu erblicken glauben. In Schorr's Satyre fehlte es allerdings nicht an der soliden Begründung, und auch diese Aufsätze boten mannichfache Belehrung; dennoch halten wir es für förderlich, daß die scharfe Geißel blos gelegentlich an Stellen der Untersuchung, wo es hingehört, geschwungen werde, als daß sie regelmäßig mit ihren Schlägen das Werk eröffne.

Als eines Reizmittels bedurfte und bedarf der Chaluz dieser Aufsätze nicht; sein Inhalt ist gediegen, seine Darstellung lebendig

*) In der Zeitschrift der Deutschen morgenländ. Gesellschaft, und zwar Heft 1—3 daselbst in Bd. XI S. 332 ff., Heft 4 in Bd. XIII S. 713 f., Heft 5 in Bd. XV S. 416 ff., Heft 6 in Bd. XVI S. 287 ff.

und anregend genug, um bei allen, die zum Verständnisse für ihn genügend vorbereitet sind, einen nachhaltigen Eindruck zurückzulassen. Die periodisch in zwanglosen Heften erscheinende Schrift wird von der Kraft und dem Geiste des Herausgebers, Schorr, getragen; was von Andern aufgenommen ist, kann nur als anschließend betrachtet werden. Sie greift in das ganze weite Gebiet der jüdischen Wissenschaft hinein und behandelt ebenso biblische und thalmudische Kritik, wie sie die Zeugnisse des Mittelalters bespricht, Alles aber mit jenem muthigen frischen Forschergeiste, der keine voraus festgestellten Resultate anerkennt und die reiche Gelehrsamkeit zum Eindringen in den Entwickelungsgang verwendet. Die freie Behandlung der biblischen Bücher als solcher, die in ihrer Entstehung und ihrer Uebertragung an die späteren Zeiten dem allgemeinen Schicksale aller alten Schriften unterworfen seien und in solcher Weise von uns betrachtet werden müßten, war in hebräischem Gewande gar sehr überraschend; die Benutzung der kritischen Annahmen von andern Seiten her wie die Verwerthung eigner thalmudischer und rabbinischer Gelehrsamkeit zu diesem Zwecke war eine neue Erscheinung, die hier Entrüstung, dort Erstaunen erregte. Allerdings ist die Behandlung etwas aphoristisch, und es kommt zu keinem zusammenfassenden Resultate, die leitenden Grundsätze sind zum Theile nicht sicher genug; allein nirgends fehlt es an frischer Anregung, und einzelne treffende Bemerkungen werden sich als eine Bereicherung unserer Erkenntniß erweisen. Das Gebiet dieser bibelkritischen Untersuchungen ist ein schlüpfriges; mancher Einfall ist mehr blendend als wahr, und so hat sich auch Sch. nicht von eigenen wie fremden Vermuthungen frei halten können, die nicht als stichhaltig erfunden worden. Kindisch aber ist das Verfahren derer, welche sich eines solchen etwaigen Fehlgriffes bemächtigen und ihren Spott darüber ergießend, den „Gerüsteten" damit niederzukämpfen glauben; wenn er auf unwegsamem Gebiete auch einmal ausgleitet, so wankt darum sein muthiger Schritt nicht, und die Spuren, die sein Fuß dort eingräbt, sind doch nicht verwischbar.

In dem neuesten Hefte, das uns nun vorliegt, ist die biblische Kritik als solche wenig geübt; blos die erste große Abhandlung: über die Beziehungen des Parsismus zum Judenthume, berührt dieses Gebiet. Die Untersuchung dieses Gegenstandes, von Sch. mit reicher Belesenheit und geübtem Scharfsinne ausgeführt, ist eine sehr schwierige, und der Forscher muß sehr behutsam zu Werke gehen, um nicht durch wirkliche und scheinbare Aehnlichkeiten zu Behaup=

tungen verlockt zu werden, die vor der unbefangenen Prüfung nicht bestehen können. Die Thatsache ist unleugbar, daß nicht blos die anerkannt späten biblischen Schriften, zu denen auch der zweite Theil des Jesaias gehört, in der Zeit der politischen Abhängigkeit von den Persern geschrieben worden, sondern auch daß viele ältere, darunter gerade die wichtigsten Schriften gesetzlichen Inhalts, ihre Schlußredaction gleichfalls in dieser Zeit erst erhalten haben. Daß der Einfluß des Parsismus an diesen Schriften, überhaupt aber an dem damals erst zu einem festen Abschlusse sich gestaltenden Judenthume nicht ganz spurlos vorübergegangen, läßt sich damit von vorn herein feststellen. Dennoch war das Bewußtsein der eigenen Verschiedenheit in den Juden viel zu mächtig, als daß die Aufnahme wesentlicher Punkte bei ihnen erwartet werden dürfte. Wenn die Juden selbst politisch so gesondert blieben, daß eine Rückkehr nach dem verlassenen alten Heimathlande und die Wiederherstellung des erloschenen Volks= und Staatslebens möglich war — ein vereinzelt dastehendes Beispiel in der Weltgeschichte —: so ward die geistige, namentlich religiöse Eigenthümlichkeit mit um so schärferem Bewußtsein und um so größerer Entschiedenheit festgehalten. Unwillkürliche Einwirkungen sollen und können deßhalb nicht in Abrede gestellt werden, allein sie erstrecken sich mehr auf Einzelnheiten, die im Grunde in der eigenen Anschauung bereits ihre Wurzel hatten und nur neue Nahrung, raschere Entfaltung von dort empfingen. In der That läßt sich auch eine wirksame Einprägung parsischer Anschauungen in das Judenthum nicht nachweisen. Die Unbildlichkeit Gottes stand den Juden fest, und sie nahmen in diesem Punkte von den Persern Nichts an, sie hatten blos geringeren Kampf mit ihnen zu bestehen; ihren Monotheismus bewahrten sie streng gegenüber dem persischen Dualismus. Die Engellehre nahm nur eine geringfügige Ausbildung an aus dem reichen Himmelheere der Parsen; ob der Begriff des Satan seinen ganzen Ursprung erst aus dem Parsismus genommen, steht noch dahin. Jedenfalls ist der fast gleichberechtigt neben Ormuzd stehende Ahriman sehr degradirt, wenn er weiter Nichts als bald im Auftrage Gottes handelnder Hinderer und Versucher auftritt, bald mit seinen bösen Gelüsten angeschrieen wird. Er und sein ganzes Dämonenheer haben im Judenthume eine nur sehr klägliche Existenz geführt und haben sich nur in den niedersten Kreisen des Aberglaubens ein etwas behagliches Dasein gründen können; von dort hat ihn freilich eine Tochterreligion, die in jenen Regionen

zunächst ihre Entstehung und Verbreitung gefunden, aufgenommen und zu hohen Ehren gebracht. Den Glauben an die leibliche Auferstehung verdankt das Judenthum allerdings dem Parsismus, es hat ihn jedoch mehr im Sinne einer nationalen Wiedergeburt als der persönlichen Wiederbelebung gepflegt, und wiederum hat die Tochterreligion demselben, wie er in den Köpfen überschwänglicher Enthusiasten trübe gährte, das Bürgerrecht eines herrschenden Dogma verliehen.

So wäre dem biblischen Judenthume ein eingreifender Einfluß des Parsismus nicht nachzuweisen; seine gesetzlichen Vorschriften beruhen wohl zum Theile auf Anschauungen, welche alle, namentlich die orientalischen Völker des Alterthums beherrschen; specifisch Parsisches wird kaum nachweisbar sein. Nun aber ist auch unsere Kunde von dem alten Parsismus noch sehr unsicher, die Schriften, welche von ihm Nachricht geben, noch nicht zur Genüge kritisch gesichtet, die Scheidung der ursprünglichen Bestandtheile von spätern Zusätzen, welche in allen alten Religionsbüchern in einander gemischt sind, noch nicht vollzogen, so daß die Zusammenstellung für die alte Zeit noch des urkundlichen Bodens ermangelt. Mit größerer Bestimmtheit läßt sich Dies für die nachbiblische Zeit unternehmen. Daß in der Zeit des zweiten Tempels von dem Untergange des altpersischen Reiches an irgend ein Einfluß der altpersischen Religion sich habe geltend machen können, ist jedoch kaum anzunehmen. Von da an werden Griechenthum und Römerthum mit einer ebenso an politischer Bedeutung wie an geistiger Bildung überwiegenden Macht herrschend und drängen das Perserthum auf den engsten Boden zurück. Selbst jene konnten eine tiefere Einwirkung nicht erlangen; der Alexandrinismus strebt eine Versöhnung des Judaismus mit griechischer Philosophie an, aber keineswegs mit griechischer Religion. Wie sollte nun dem verkümmerten Parsismus irgend ein Eindringen vergönnt worden sein? Wohl weilten noch viele Genossen des Judenthums in den altpersischen Ländern; aber daß die „Babylonier" eine selbstständige oder gar maßgebende Richtung eingeschlagen hätten, die von der herrschenden Landesreligion beeinflußt worden, wäre eine durchaus willkürliche Annahme. Es sind einzelne aus „Babylon" nach Palästina Eingewanderte hier zu großem Einflusse gelangt; allein sie sind in dem Heimathlande der religiösen Entwickelung, in Palästina, zu großen Gesetzlehrern geworden, sie sind nicht als solche hereingekommen. Sie mögen frischer, naturwüchsiger gewesen sein, aber sicher nicht gelehr=

ter, nicht mit dort geltender abweichender Richtung. Sooft in Mischnah und Baraitha's, den Schriften Palästina's — und von Babylonien ist Nichts vor dem dritten nachchristl. Jahrhundert nachzuweisen —, die „Babliim" vorkommen, erscheinen sie als rohe, wilde Naturen, wenn auch den einzelnen aus Babylonien stammenden bedeutenden Männern, einem Hillel, Chija, Nathan, ihr Verdienst nicht geschmälert wird.

Wenn demnach Sätze aus der Mischnah und aus Baraitha's mit persischen Aussprüchen zusammengestellt werden, so mahnt dieses Verfahren zu großer Vorsicht. Es fehlt hier vollständig die Brücke, auf welcher der Uebergang soll vollzogen worden sein. Anders freilich verhält es sich mit der Zeit, in welcher die „babylonischen" Schulen zu überwiegender Geltung kamen, vom Anfange des dritten nachchristl. Jahrhunderts an. Nun aber war das Judenthum schon zu solcher festen, theilweise starren Ausbildung gelangt, daß ein Eindringen fremder Anschauungen in seine innersten Theile kaum mehr möglich war. Nun die allgemeine Menschenbildung, die zur Geltung gelangende philosophische Geistesentwickelung vermag da lösend und den Gesichtskreis erweiternd zu wirken; vor der fremden Religion zieht sich die in sich fertige, über ihre ausschließliche Berechtigung eifersüchtig wachsame mit aller Entschiedenheit zurück. Das schließt freilich nicht aus, daß einige Lebensgewohnheiten, Landessitten, abergläubische Gebräuche aufgenommen werden; manche Rechtsvorschriften und Ceremonien untergeordneter Art mögen ihre Abstammung im Perserlande aufsuchen. Bedeutende Spuren hat auch diese Zeit nicht im Judenthume zurückgelassen. Das darf uns nicht wundern, wenn wir bedenken, wie geringfügig der Einfluß des Christenthums als Religion während der langen Zeit seiner Herrschaft auf das Judenthum geblieben ist; Philosophie, Bildung unter Moslemen und Christen haben alsbald Wetteifer unter den Juden geweckt, mächtig eingewirkt, aber nimmermehr Islam und Christenthum.

Wenn demnach auch große Vorsicht anzurathen ist bei diesen Nebeneinanderstellungen und ich den größten Theil, zumal insofern die Vergleichung die ältere Zeit betrifft, für nicht zutreffend halte, so ist doch sehr Vieles, das unabhängig von dieser Parallelisirung in dieser Abhandlung nebenbei besprochen wird, sehr beachtenswerth. Zwar was hier über Essäer und wiederum ihre Verwandtschaft mit den Parsen gesagt wird, stößt bei mir auf sehr große Bedenken. So wenig die Existenz einer solchen asketischen und beschaulichen Partei zu bezweifeln ist, die noch strengere Ordensbrüderschaft (חברות) ein=

hielt als die Pharisäer im Allgemeinen und als auch ihrerseits die priesterlichen und aristokratischen Sadducäer: so blieb ihre Richtung doch sicher eine sehr unbestimmte und nicht in ganz genaue Vorschriften und Lebensregeln ausgeprägte, und war ihre Anzahl gewiß verhältnißmäßig gering, ihr Einfluß ohne Bedeutung. Es wäre rein unmöglich, daß eine Partei, die es zu einer scharf ausgeprägten Sectenbildung neben Sadducäern und Pharisäern gebracht hätte, in der ganzen thalmudischen Literatur in irgend einer deutlichen Erwähnung kaum aufgefunden werden sollte, während doch die mehr vereinzelten Parteiungen, die Zeloten (Kannaim), die Anhänger (Juda's) des Galiläers, die Sikarier u. A., ausdrücklich genannt werden. Die Hauptstütze für die Secte in Palästina — denn die ägyptischen Therapeuten Philo's sind doch nicht mit ihnen zu identificiren — bleibt immerhin der einzige Josephus, und die Darstellung dieses Schützlings der Römer, der dem Judenthume sich ersprießlich zu erweisen glaubte, wenn er es in den griechischen Philosophenmantel hüllte und seine geschichtlichen Thatsachen wie religiösen Meinungen mit erborgtem Lichte beleuchtete, — sie bleibt ein so unzuverlässiges Zeugniß, daß, wenn es nicht anderweitig controlirt werden kann, darauf weiter zu bauen ein verwegenes und ungeschichtliches Unterfangen ist. Mit der Zeit werden wohl die christlichen Gelehrten, die, trotzdem, daß ihnen die Unzuverlässigkeit des Josephus nicht unbekannt ist, dennoch, weil ihnen alle andern Quellen versiegelt sind, ihn als die einzige Quelle der vorchristlichen Geschichte benutzen, es doch wohl lernen, daß man sich nach andern sicherern, nicht willkürlich zugestutzten, wenn auch kurzen Berichten umsehen muß. Sollten nun die jüdischen Gelehrten beginnen, auf diesen Essäer-Gespinnsten trügerische Bauwerke zu errichten?

Von entschiedener Bedeutung sind die Beiträge zur thalmudischen Kritik, welche uns dargeboten werden. Alle früheren Hefte liefern in dieser Beziehung höchst Beachtenswerthes. Die Umwandlung in den verschiedenen Stadien der thalmudischen Zeit, die Umgestaltung, welche die Auffassung von der Mischnah an durch Toßeftha, jerusalemische und babylonische Gemara erlangte, das gegenseitige Verhältniß zwischen den beiden letzteren, wo nun namentlich die Mißverständnisse, welche durch die babylonische Gemara begangen worden, vielfach hervorgehoben werden, die eigenthümliche Entwickelung, welche im Laufe der Zeiten durch Erstarrung viele Gebote erfahren — wie z. B. Thefillin, verbotene Speise u.

A. —, werden auf treffliche Weise durch Schorr, theilweise auch durch Abraham Krochmal beleuchtet. Durch dieselben wird auch Unleugbares zur richtigen Charakteristik vieler Thalmudlehrer beigebracht, namentlich auch über die Stellung, welche die Patriarchen, die Nachkommen Hillel's, jenes muthigen und bescheidenen Kämpfers gegen die Priester-Aristokratie, die nun aber selbst zu Aristokraten geworden waren, gegen die übrigen Lehrer und zur Abschließung der Halachah einnahmen. In die Mitte hinein trafen nun meine Untersuchungen über Sadducäer und Pharisäer, wie sie in „Urschrift", und in sonstige Abhandlungen — eine solche auch in He-Chaluz VI — niedergelegt sind. Durch dieselben stellte sich heraus, daß auf gleicher Grundlage zwei abweichende, oft mit einander in harten Kampf tretende religionsgesetzliche Ausarbeitungen, Halachen, erwuchsen, deren eine, die jüngere, ihre ältere Schwester immer entschiedener verdrängte. Die neugewonnene geschichtliche Einsicht in den verwickelten Gang des Judenthums ist, kurz zusammengefaßt, folgende: Bei der Rückkehr aus dem babylonischen Exile bildeten sich die Institutionen des neuen jüdischen Staates, der sich zur politischen Selbstständigkeit nicht zu erheben vermochte und in der Herstellung eines religiösen Volksthums seine Aufgabe fand, naturgemäß in engster Anlehnung an Tempel und Priesterthum. Die Priester wurden die Aristokratie, die religiösen Träger, Inhaber der Gelehrsamkeit und der Herrschaft zugleich, sie leiteten Verwaltung und Gerichtswesen, sie waren die vorzugsweise staatlich und religiös Berechtigten. In engster Beziehung standen zu ihnen die übrigen Tempeldiener, namentlich die Leviten, wenn auch ihnen untergeordnet, und ebenso die vornehmen judäischen Geschlechter. An diese Aristokratie schloß sich die eifrig nationale Partei an, die von der Unreinheit der Landesvölker „sich Absondernden." Die priesterliche Aristokratie ließ sich, wie wiederum naturgemäß, die Aufrechthaltung ihrer Privilegien, die erweiterte Ausstattung des Tempels und der Priesterrechte, die Niederhaltung der übrigen Bevölkerung, eine zu immer größerer Strenge sich steigernde Ausbildung der auferlegten Gesetze — insofern diese nicht die besondere priesterliche Stammesheiligkeit betrafen, deren Uebertragung auf die Gesammtheit sie eifersüchtig abwehrten, — vorzugsweise angelegen sein; die Gelehrsamkeit wurde in ihrer Hand eine rein äußerliche, die Religion ein Mittel der Macht und des Einflusses. Das mußte natürlich das ernst nationale und religiöse Bürgerthum, so eng es vorher an Tempel und Priesterthum sich ange-

schlossen hatte, und sosehr es auch weiter an ihnen zu halten durch religiöse Satzungstreue sich verpflichtet fühlte, dennoch in einen Gegensatz zu der herrschenden Partei treiben, umsomehr als diese bei allem priesterlichen Eifer doch dem die Oberherrschaft führenden ausländischen Volke gegenüber sich Nachgiebigkeiten zu Schulden kommen ließ, welche die ganze Grundlage des religiösen Volksthums zu erschüttern drohten. So bildete sich denn eine nationale Partei, welche die besondere Heiligkeit, die der Priesterstamm sich anmaßte, soweit das schriftliche Gesetz und die Verhältnisse es gestatteten, mit den aus ihr erzeugten Vorschriften auf das ganze Volk zu übertragen trachtete, religiöse, aber auch bürgerliche Mündigkeit anstrebte, daher Verwaltung und Gerichtswesen an sich zu ziehen suchte, einen selbstständigen Gelehrtenstand in sich heranzog, der, um die Forschung im Gesetze dem Volke zu Gute kommen zu lassen, die Vorschriften mit den Bedürfnissen des Lebens in Einklang zu bringen sich beeiferte. Die Aristokratie erhielt von dem herrschenden Priestergeschlechte den Namen Zadokiten, Sadducäer; es leitete nämlich Abstammung und Berechtigung ab von Zadok, der als ein begünstigter Priester am Tempel Salomo's im Andenken der Nachwelt verehrt wurde und dessen Nachkommen als die allein treugebliebenen galten. Neben ihr bildeten nun aber die „Abgesonderten, Nibdalim, Pharisäer“ eine Gegenpartei, die, ohne dem Priesterthume seine unbestreitbaren Rechte verkümmern zu wollen, die Heiligkeit und Frömmigkeit, zugleich auch die Autonomie des ganzen Volkes vertraten. Zwei verschiedene Richtungen in der Ausbildung des jüdischen religionsgesetzlichen Lebens gestalteten sich nun neben einander, die sadducäische und pharisäische; da die Verschiedenheit in alle Lebensverhältnisse eingriff, war es natürlich, daß die pharisäische, als die Volkspartei, wenn auch langsam, doch immer vorschritt, die sadducäische sich ihr anbequemen mußte, die siegende Richtung aber, jemehr sie an Kraft gewann, auch zu entschiedenerer Consequenz vordrang. Diese größere Entschiedenheit macht sich besonders von Hillel an bemerklich, sie arbeitet sich durch bei dem Falle des Tempels und der Bedeutungslosigkeit, zu der nun Aristokratie und Priesterschaft herabsinkt, wenn auch freilich dadurch sich theilweise eine Versöhnung der Parteien vollzog, zuerst als Zusammenschluß im Kampfe gegen das Ausland, zur Erhaltung der nationalen Selbstständigkeit und ihrer religiösen Güter, dann als gemeinsame Trauer und Sehnsucht nach Wiederherstellung der alten Zustände. Allein der gegebene Anstoß wirkte nothwendig

fort, der jüngere Pharisäismus entfaltete sich immer selbstständiger, streifte frühere Annahmen, die vom Sadducäismus auf ihn übertragen waren, mehr ab, bis er selbst zum Abschlusse gelangt, als alleinherrschend sich verfestigte, seiner eignen Entwickelung unbewußt, des Kampfes nicht mehr benöthigt, hie und da wieder zu veralteten Annahmen zurückkehrte. Sämmtliche schriftliche Documente aus der umfassenden thalmudischen Literatur gehören dem Pharisäismus an, ihr Abschluß — der Zeit, als die jüngere Richtung in diesem zur vollen Geltung gelangt war. Sowohl der Sadducäismus als auch die ältere pharisäische Richtung treten daher in diesen Schriften nur trümmerhaft hervor und diese Trümmer selbst oft in einer sehr tendentiösen Färbung.

Der Nachweis über diesen geschichtlichen Gang und seine eigenthümlichen Erscheinungen, wie er von mir umständlich geführt worden, kann hier nicht weiter auseinander gelegt werden, er ist ein schwieriger und er bedarf der Vervollständigung. Der Kampf zwischen Priesterthum und Heiligkeit des ganzen Volkes und den daraus resultirenden zwei verschiedenen religionsgesetzlichen Richtungen muß weiter hinauf verfolgt werden; er wurzelt bereits in der Differenz zwischen Israel und Juda und findet auch seinen Ausdruck in den jenem oder diesem zuzuweisenden biblischen Schriften.*) Für die nachbiblische Zeit müssen die aus ihr zugänglichen Werke noch genauer untersucht, den Spuren der überwundenen Richtung nachgeforscht und besonders die leitenden Grundsätze einzelner hervorragenden Persönlichkeiten schärfer erkannt werden. Bei der Schwierigkeit des Unternehmens und der Neuheit dieser geschichtlichen Auffassung ist es selbstverständlich, daß auch die bessern Kenner des Thalmudismus ängstlich und zögernd an die Zustimmung und an die Mitarbeit gingen und gehen. Dennoch dringt die Auffassung allmälig durch und findet ihre Anwendung fast unwillkürlich, wofür ich nur auf die neueren Bearbeitungen der Mechiltha und des Sifre durch Weiß und Friedmann verweise. Auch Schorr, unbefangen und kühn, das freisinnige Verfahren froh und mit Zustimmung begrüßend, nimmt noch Anstand voll und muthig den gleichen Weg zu beschreiten (Heft IV), und auch im

*) Andeutungen über den Kampf zwischen Israelitismus und Judaismus und über den Ausdruck, den diese Verschiedenheit in den einzelnen Schriften findet, habe ich gelegentlich in mehreren Abhandlungen der Ztschr. der D.-M.-G. gegeben, vgl. das. Bd. XIX. S. 603 ff. und die Abhandlung über die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden in das. Bd.

neuesten Heft hat er manches Treffliche zur Charakteristik einzelner Lehrer, Schammai's, Elieser's ben Hyrkan u. A. beigetragen, trübt sich aber, meiner Ueberzeugung nach, den Gesichtspunkt, indem er nicht entschieden genug den abweichenden Ausgangspunkt der älteren und jüngeren Halachah aus einander hält, während er dennoch im Allgemeinen sich immer mehr von der gewonnenen richtigen Erkenntniß durchdringen läßt und sie auch gegen den sich der Aequilibristen-Künste befleißigenden Pinneles kräftig in Schutz nimmt (vgl. besonders S. 157. Anm.)

Während Schorr so das Feld der biblischen und thalmudischen Kritik mit tiefem Verständnisse anbaut, versäumt er auch nicht das Gebiet der mittelalterlichen Literatur zu pflegen, freilich immer mit dem Blicke auf den großen Culturgang, der sich in diesen Arbeiten offenbart. Er liebt die hervorragenden, von wahrem Kunstsinn erfüllten Dichter dieser Periode, und die vorliegenden Hefte liefern schöne bisher ganz unbekannte Beiträge; mehr aber liebt er die freisinnigen Philosophen und philosophischen Schrifterklärer. Dem ganzen Mittelalter fehlt es freilich an gesunder Kritik; es hat keine Ahnung von dem geschichtlichen Gange in der menschheitlichen Geistesentwickelung. Daher sind den freisinnigsten Bibelerklärern, den feinsten philosophischen Köpfen Bibel und Thalmud in ihrer Ganzheit unantastbar; sie bringen es nur zu Symbolisirungen, mit denen die Thatsachen und Vorschriften immer noch in ihrer Härte bleiben. Aber selbst in den nachmaimonidischen Zeiten, in welchen durch die drückendsten Umstände der aufstrebende Geist merklich ermattet, die frische schöpferische Kraft sinkt, — selbst da überrascht bei vielen ausgezeichneten Geistern der die Schranken durchbrechende Freimuth, die Versuche der Vernunft, die Härte der an sie gestellten Zumuthungen, wenn sie sie auch nicht zu brechen wagt, dennoch geschmeidiger zu machen. Ich glaube kaum, daß in dem ganzen Zeitabschnitte ähnliche Erscheinungen im Christenthume auftreten. Wir können freilich heutigen Tages von diesen Männern nichts mehr lernen; wie ihre Philosophie überholt ist, so ist ihr Verfahren, sich mit den Ueberlieferungen der Vergangenheit auseinanderzusetzen veraltet, es will sie künstlich abschwächen, zu sich herüberziehen, während wir sie in ihrer ursprünglichen Gestalt belassen und erkennen, aber sie im geschichtlichen Zusammenhange mit ihrer Zeit, als Producte einer uns vorbereitenden, aber auch deßhalb von uns überschrittenen Anschauung zu begreifen suchen. Allein zur geschichtlichen Würdigung des ungebrochenen, immer frisch mit

dem auferlegten Joche abgestandener Gedanken ringenden Geistes innerhalb des Judenthums, zur Kenntniß ihrer Zeit, zum Bewußtsein der Berechtigung für die freie Forschung, die sich auch in den trübsten Zeiten nicht sklavisch gebeugt hat, bieten sie die trefflichsten Zeugnisse, und hoch verdienstlich ist es, solche Männer, die in den immer tiefer sinkenden späteren Zeitabschnitten ganz der Vergessenheit verfallen sind, wieder aus dem Staube zu erwecken, sie als lebensvolle Gestalten unserm geistigen Auge vorzuführen, unsere Geschichtskenntniß durch ihre Betrachtung zu bereichern und zu erweitern.

Als solche Bilder aus der Vergangenheit hebe ich besonders hervor ein streng tadelndes Gedicht gegen den gewöhnlichen Rabbinismus (I S. 159), ein kleines Bruchstück aus dem von Reggio schon hervorgehobenen „Aliloth Debarim" (das. S. 160 f.), das nunmehr in Ozar nechmad (IV S. 180 ff.) vollständig abgedruckt vorliegt, meine Biographie Levi's ben Abraham ben Chajim (II S. 12 ff.), das Schutz- und Trutzgedicht für Aben Esra und Maimonides gegen Nachmanides (das. S. 162), dessen Verfasser (nach Steinschneider im Leydener Cataloge S. 121 unten und 142 f.) Sechariah Cohen, Großvater des Menachem Thomas, sein soll, Auszüge aus Isaak Albalag (in IV, VI u. VII), jenen kühnen, rücksichtslosen Philosophen, der es wagte, der zeitlichen Schöpfung ganz unzweideutig entgegenzutreten, der seine Behauptungen mit den Aussprüchen der h. S. in Einklang zu bringen sucht, aber auch den naivgläubigen und den philosophischen Standpunkt streng auseinander gehalten wissen will. Von ganz besonderem Interesse ist nun auch im neuesten Hefte die mit reichen Auszügen versehene Abhandlung über Nissim b. Moses aus Marseille nach seinem Werke: Ma'asheh Nissim (S. 89—144). Derselbe war ein Nachwuchs jener über die ganze Provence verbreiteten Schaar freisinniger Denker und Schrifterklärer, welche den Ingrimm Abbamari's aus Lünel erweckten, so daß seine unermüdeten heftigen verdächtigenden Anklagen einen vollständigen Geistesvernichtungskampf heraufbeschworen, zu dem die Autorität Adereth's mißbraucht wurde; trotz dem Banne, mit dem nun die Philosophie und deren Studium belegt worden, auch trotz den harten bürgerlichen Maßregeln, die gleichzeitig über die dortigen Juden hereinbrachen, sehen wir Nissim wie kurz darauf Levi ben Gerson mit entschiedenstem Freimuthe die unverwüstbaren Rechte vernünftiger Forschung festhalten und wenn auch vorsichtig umhüllend deren Resultate kühn aussprechen. Unserm Nissim ist besonders der Wunderbegriff höchst anstößig, und er ver-

fährt mit der Erklärung der Wunder in einer Weise, die hart an das Verfahren der Vetreter der „natürlichen Religion" im vorigen Jahrhunderte anstreift. Nissim begnügt sich nicht damit, die Wunder bald als bloße Traumerscheinungen zu betrachten, bald als natürliche Vorgänge zu erklären, die nur mißverständlich, gar nicht nach der Absicht der Erzähler als Wunder aufgefaßt würden: er bezeichnet auch geradezu eine große Zahl solcher Vorgänge als kunstvoll vorbereitet, um sie dem Volke als Wunder auszugeben, die ihm zur Bestätigung von Lehren und Wahrheiten dienen sollten. Nissim findet darin ein erlaubtes, den Zwecken eines weisen Volkserziehers recht angemessenes Mittel. Man sieht, Mangel an Kritik einerseits und die Nothwendigkeit dennoch glauben zu müssen, wogegen die Vernunft sich sträubt, führt immer zu jenem Verfahren, das weil es gläubig und vernünftig sein will, gerade Unvernünftiges und Ungläubiges, ja Unsittliches billigt. Unser Nissim ist nicht schlechter als etwa — in neuerer Zeit Schleiermacher und seine ganze Schule, aber er ist besser, weil er es unter der Knechtschaft des Mittelalters that.

Ich wollte hier blos das Wichtigere, Geist und Tendenz der periodischen Schrift Bezeichnende hervorheben und unterlasse es deßhalb auf noch Anderes, das wenn auch werthvoll, doch in loserem Zusammenhange mit dem leitenden Gedanken steht, die Aufmerksamkeit zu lenken. Nur sei schließlich noch der Kritiken gedacht, die hier spärlich vertreten sind, aber vollkommen mit den darin herrschenden Bestrebungen in Harmonie stehen. So findet in Heft II Rapoport's Erech Millin eine eingehende und scharfe Besprechung, in Heft III wird mein „Leon de Modena" freundlich begrüßt, in Heft IV die Grundgedanken meiner „Urschrift" dargelegt und einzelne Bemerkungen angeknüpft. Mit tiefer Einsicht, die Forschung erweiternd und berichtigend wird in Heft VI Pinsker's Lickute Kadmonioth geprüft; mit leisem Anfluge heiteren Spottes, aber zugleich mit wissenschaftlichem Ernste wird endlich in dem neuesten Hefte Pinneles' „Darkah schel Thorah" einer Beleuchtung unterworfen, die des Verf. zweideutige Stellung enthüllt und ihm in seine Winkelzüge folgt.

Schorr's Arbeiten behalten, ungleich andern neuhebräischen Eintagsfliegen, einen dauernden Werth, und wünschen wir ihnen eine recht weite Verbreitung und einen Leserkreis von vollem Verständnisse!

5. März.

Abhandlungen.

I.

Zur gegenwärtigen Lage.

In aller Stille bereitet sich ein Umschwung im Judenthume vor, der nicht alsbald in die äußere Erscheinung treten wird, aber um so nachhaltiger, ja mit einer erschütternden Gewalt sich in einer nahen Zukunft offenbaren muß. Die Geschichte der Juden und des Judenthums ist, zumal seit dem Aufhören ihres selbstständigen Volksthums, nicht vollständig das Product der eignen innern Entwickelung, die doch immer bei allen Schwankungen einem stetigen Gesetze folgt, sondern sie wird vielfach von außerhalb liegenden Einwirkungen bald zurück bald vorwärts gestoßen. Früher waren diese Stöße sehr unsanfter Art; die feindselige Gesinnung, welche sie verfolgte, brachte die seltsamsten Verzerrungen in ihrer Entwickelung hervor. Dieselben konnten weder dem Charakter der Juden noch des Judenthums beigemessen werden, da sie eben Folgen des Druckes und der Nothwehr waren; aber jedenfalls prägten sie sich ein. Anders nun ist es in der Gegenwart. Die äußere Lage der Juden gestaltet sich in den meisten Ländern der gebildeten Welt rasch auf eine vortheilhafte Weise um. Zu den früher vereinzelt stehenden Ländern, in denen die jüdische Bevölkerung, meistens sehr gering, einer ausgedehnteren Einwirkung auf die Gesammtentwickelung des Judenthums sich nicht erfreute, treten heutigen Tages viele andere, in denen eine, für die Judenheit insgesammt tonangebende Anzahl jüdischer Bewohner den übrigen Bürgern gleichgestellt wird oder der Gleichstellung doch immer mehr entgegengeht. In dem Königreich Italien, mehreren Staaten Deutschlands, auch in der Schweiz ist die vollständige Gleichstellung eine

Thatsache, in Rußland und Polen, in Schweden sowie in andern deutschen Staaten ist die Lage bedeutend verbessert und die weitern Schritte folgen unvermeidlich in naher Zeit. Der Uebergang aus einem Zustande auch der mildesten Duldung in den der anerkannten Ebenbürtigkeit und Gleichberechtigung, aus dem des außerhalb stehenden Fremden in den des mitbetheiligten Einheimischen ist selbst da wo die Verhältnisse schon früher einen empfindlichen Druck nicht fühlen ließen, ein mächtiger, der den ganzen inneren Menschen umwandelt. Aber in den meisten Ländern, welche in neuerer Zeit diese Umwandlung hervortreten ließen, ist sie mehr oder weniger plötzlich vor sich gegangen, so daß die Juden aus tiefer Erniedrigung zur Gleich- oder doch bedeutenden Besserstellung gelangten.

Auch diese Umwandlung, so freudig wir sie begrüßen, ist demnach gleichfalls eine stoßartige. Ihre wohlthätigen Folgen können nicht ausbleiben; aber die Raschheit der Bewegung wird auch nothwendig eine Zeit lang Mißstände zur Folge haben. Diese finden nur dann eine gerechte Beurtheilung, als vorübergehende Krisen, wenn sie in ihren Ursachen erkannt werden.

Die vollzogene Umwandlung in der Stellung der Juden ist die endlich gereifte Frucht einer lange in den Gemüthern der gebildeten Völker vorbereiteten Gesinnung. Die Religion tritt aus der confessionellen Beengung heraus, die scharf ausgeprägte Form des Bekenntnisses hat aufgehört, die für alle Verhältnisse bestimmende Lebensmacht zu sein. Solange sie es war, war milde Duldung, geschweige volle bürgerliche Anerkennung der Bekenner eines andern Glaubens gänzlich unmöglich; wenn diese eintritt, dann mag die Religion in einer bestimmten ausgeprägten Form dem Volke noch so lieb und werth sein, als die ausschließliche geistige Macht gilt sie nicht mehr. An diesem Standpunkte ist die gebildete Welt angelangt; die Gleichstellung der Juden, selbst die rasche Umgestaltung in ihren Verhältnissen, wenn sie auch noch nicht ans Ende gelangt ist, ist das sprechendste Zeugniß dafür. In dieser Ursache selbst liegt nun schon eine mächtige Wirkung auf die ganze innere Entwickelung des Judenthums. Die Juden haben selbst unter den härtesten ausschließenden Gesetzen sich dem allgemeinen Einflusse der Zeitideen nicht entzogen, es spiegelt sich in ihrer Entwickelung immer die herrschende allgemeine Richtung ab; umsomehr muß

dieser Reflex unter dem lösenden und belebenden Einflusse der Freiheit sich zeigen. Die Juden und das Judenthum entkleiden sich nothwendig, dem ganzen Zeitbewußtsein folgend, des sie abscheidenden Confessionellen; als Träger einer bestimmten Religion müssen sie diese immer mehr zu dem Ausdrucke allgemeiner religiöser Ideen erheben, sie können sie nicht in starrer Abgränzung erhalten.

Allein das Judenthum wird seine Umwandlung nicht blos deshalb erfahren, weil es den allgemeinen Charakter der Zeit auch in sich ausprägen muß; es wird dazu noch besonders getrieben durch den Umschwung in seiner Stellung. Wir können hier die Untersuchung, ob das Judenthum seiner ganzen Anlage nach nationale Elemente in sich schließt, bei Seite liegen lassen; jedenfalls war es durch seine Geschichte in Absonderung gerathen. Das ganze Leben war nach bloß einseitiger Rücksichtnahme auf die eignen Genossen bestimmt, die Beziehung zu Andern möglichst ausgeschlossen worden. Das ganze sociale Leben war durch confessionell religiöse Vorschriften beherrscht, es blieb fast kein Raum übrig für andere Interessen, sie mußten als untergeordnete, als gleichgültige erscheinen. Sobald die Juden voll in den Staatsverband eintreten, wird die Schätzung der zu erstrebenden Dinge eine andere, die Beachtung der allgemeinen, der vaterländischen, der umfassenden culturhistorischen Entwickelung und die Betheiligung daran tritt in den Vordergrund, die bisher überwiegenden absperrenden, in den nächsten Kreis der Glaubensgenossen einengenden Anschauungen und Sitten müssen zurücktreten, müssen sich den Alle umschließenden Anforderungen anbequemen, sich nach ihnen umprägen. Die freundliche sociale Berührung mit den Genossen anderer Religionen löst alle Härten, sprengt alle Rinden, die sich so lange nach beiden Seiten hin um die Gemüther gelegt. — Ueberhaupt aber ist eine große Masse jüdisch-religiöser Annahmen und Vorschriften die Wirkung des über die Juden verhängten Druckes gewesen; mit ihm bestehen sie, mit seinem Schwinden werden sie wurzellos und sinken dahin, der Anhauch der Freiheit, der noch dazu wie ein Sturm über sie hereinbricht, stürzt die verholzten Stämme nieder. So tritt an das Judenthum wieder eine neue Nöthigung rascher tief eingreifender Umgestaltung heran.

Bei so gewaltig treibenden äußern Einflüssen müssen die innern

Entwickelungsmomente an Macht gewinnen, sich mit größerer Freiheit geltend machen. Schon lange ist die Wissenschaft wie die innerlich religiöse Gesinnung eifrig bestrebt, die starr gewordene Religionsübung in Fluß zu bringen, die herkömmlichen Annahmen nach ihrem geschichtlichen Werden zu prüfen, zu erklären und sie somit in den Gang der geistigen Bewegung wieder einzuführen, den in Aeußerlichkeit vertrockneten Uebungen ihren ideellen Gehalt zurückzugeben, sie mit neuem Lebenssafte zu durchströmen und sie dadurch gefügiger zu machen. Diese in sich gerechtfertigten Bestrebungen stießen auf harte Bekämpfung und Verdächtigung, solange die entgegenstehende Gesinnung oder vielmehr die absperrende traditionelle Außenfrömmigkeit die Herrschaft hatte. Nur mühsam und vorsichtig konnten die erweckenden geistigen Mächte vorwärts schreiten. Sobald jedoch die Engherzigkeit ihre Gewalt einbüßt, ihre Interessen nicht mehr den Vordergrund einnehmen, vermag die befreiende Wissenschaft wie die lebenspendende Innerlichkeit sich ungehemmt zu entfalten und ihre befreiende Einwirkung in vollem Maße zur Geltung zu bringen. Und wozu sie bereits in sich den genügenden Antrieb haben, dahin werden sie noch entschiedener von den allgemein herrschenden Einflüssen gedrängt. Wollen sie wirklich der geistige Ausdruck der Zeit sein, das Interesse der Zeitgenossen nicht einbüßen, so müssen sie in deren Sprache reden, auf ihre Anschauungen eingehen, zur ganzen Höhe des Zeitbewußtseins sich erheben. Jenen einzelnen untergeordneten Reformen, jenen kleinlichen Fragen, welche eine Zeit lang der öffentlichen Theilnahme sich erfreuten, entschwindet mehr und mehr die Beachtung der Intelligenten; größere Fragen, eingreifende Untersuchungen können allein die Aufmerksamkeit wach erhalten, und die geistig-religiöse Bewegung muß sich nothwendig ihnen zuwenden.

So bereitet sich eine völlig neue Zeit im Judenthume vor, die wir unter den Juden schon genügend wahrnehmen. Die religiösen umfassenden Ideen müssen als der tiefere Gehalt betont werden, das gesetzliche praktische Leben zum Theile als wandelbarer Ausdruck, zum Theile als überlebt gelten. Das Judenthum wird Wesen, Grundlage, erschöpfenden Ausdruck nicht mehr in verbotenen Speisen, Schlachtregeln, strenger Sabbathfeier u. dgl. finden, es wird dieses Alles als geschichtlich geworden, als zeitlichen, nur theilweise noch geltenden Ausfluß ewiger religiöser Ideen betrachten, seine Aufgabe wird es in der Pflege der Ideen und

deren Ausprägung im Leben nach dessen wechselnden Anforderungen erkennen. Schon jetzt sehen wir, daß Fragen, welche ehedem die größte Entzweiung hervorgerufen, in aller Stille nach den Anforderungen der Zeit entschieden werden; die Anzahl der Einzelnen, welche sich vollkommen als im Judenthume stehend empfinden und dennoch mit vielen, wenn auch noch nicht ganz aus dem Leben gewichenen Gebräuchen gänzlich gebrochen haben, nimmt zu, man bezeichnet dieselben geradezu als überlebt, will sie im Gemeindeleben beseitigt wissen. Was jedoch in der praktischen Anwendung immer noch mit Schwierigkeiten verbunden ist, das wird in der Theorie, in der Literatur ohne Bedenken gestattet. Man spricht schon gegenwärtig mit rücksichtslosem Freimuthe Ansichten aus, die man früher selbst dann wenn ihnen keine praktische Folge gegeben worden, ängstlich verbarg. Die Wissenschaft greift viel tiefer in das Innere hinein, sie stellt höhere Zielpunkte auf, untersucht die Grundlagen. Die Frage z. B., wie Offenbarung und Tradition aufzufassen sei, ist nicht mehr ein „Wolle mich nicht berühren", das scheu umgangen werden müsse, man kann es im Gegentheile nicht unterlassen, darüber nach Klarheit zu ringen. Dies geschieht nicht blos von den Männern, welche sich in all ihrem Thun von dem Drange nach ungehemmtem Fortschritte leiten lassen, sondern in gleicher Weise von denen, welche die friedliche Vermittelung und Erhaltung als ihre Fahne vor sich hertragen, wenn sie nur nicht ganz mit der Wissenschaft gebrochen haben. Man erinnert sich noch lebhaft, wie peinlich überrascht die Vertreter der Stabilität waren durch den unzweideutigen Ausspruch Frankel's, die Tradition sei nicht eine mündliche, erst spät niedergeschriebene Mittheilung Gottes an Moses auf Sinai, sondern nichts Anderes als alte aus der nothwendigen Entwickelung der Zeitverhältnisse sich ergebende Bestimmungen der Soferim. Nicht minder haben die Eifrer die Entdeckung gemacht und verbreitet, daß nach dem Ruhme des Conservatismus ringende Männer, wie Mannheimer, Horwitz u. A., und ebenso die derselben Richtung entsprechenden Organe unbedenklich die Behauptung zugeben, die Messiashoffnung schließe nicht die Herankunft einer herrschenden Persönlichkeit ein, sondern sie könne auch blos allgemein die Wiederbelebung Israels bedeuten. — Ebenso ist biblische und thalmudische Kritik bereits tief in die wissenschaftlichen Forschungen eingedrungen, und wiederum beherrscht sie den Ideenkreis so sehr,

daß sie nicht blos von den Männern entschiedenen Freimuthes gepflegt wird, sondern ihre Stätte findet bis herunter zu farblosen oder gar „gefärbten" hebräisch geschriebenen Blättern. Das sind bedeutsame Symptome der Zeit; sie weisen auf die im tiefen Grunde gährenden Elemente hin, eröffnen einen Blick in die nahe Zukunft, die mit gesteigerter Lebhaftigkeit sich in jene grundlegenden Untersuchungen vertiefen wird.

Eine neue Zeit gestaltet sich im Judenthum; das kann nicht bezweifelt werden. Sein tiefster Gehalt, seine ewigen Wahrheiten werden um so strahlender hervortreten, je mehr sie von den verdunkelnden, beengenden, entstellenden Hüllen befreit werden. Seine Lehre von der Einheit Gottes, seine gerechte Würdigung des Menschengeistes, dem es ebenso die Freiheit wie die Gebundenheit durch das umfassende Naturgesetz zuerkennt, seine Anforderung zur Erringung der Selbstheiligung, seine Anerkennung der gesammten Menschheit, deren Einigung es mit beseligendem Blicke als Geschichtsziel anschaut, seine tiefe Gesinnung, die dieses und Anderes nicht als eine theoretische Speculation erschließt, sondern als eine treibende Lebensmacht in sich voll empfindet, warm umfaßt, bethätigt, — sie sind eine ewige Menschheitsaufgabe, die umsomehr an Bedeutung gewinnt, als alle untergeordneten Fragen als geschichtlich verschwindend erscheinen. Diese Phase im Judenthum bricht heran, bricht heran in Bälde, wenn sie auch vielleicht nicht so rasch sichtbar ist, wie nun zu vermuthen wäre, nicht alsbald mit der Reinheit auftritt, in welcher man sie zu erwarten sich berechtigt glaubt. Der theilweise unvermittelte Umschwung hat Wirkungen in seinem Gefolge, die hemmend und trübend sein müssen. Erkennen wir dieselben jedoch in ihrer geschichtlichen Nothwendigkeit, so werden wir uns durch sie in unsern Aussichten nicht beirren, in unserm Streben nicht entmuthigen lassen. Solche Uebergangskrisen sind unvermeidlich, aber gefahrlos, wenn sie auch mit Mißbehagen erfüllen mögen, und um so weniger nachhaltig, je richtiger wir sie zu begreifen im Stande sind.

Ein großes Uebel, welches sich an einen plötzlichen Umschwung der Zustände und Gesinnungen heftet, ist die Verkennung und Geringschätzung der werthvollen überkommenen Güter. Diese entsprechen in der mißgestalteten Form, welche die Unbill früherer Zeiten ihnen aufgeprägt, nicht der gegenwärtigen Bildungsstufe, sie können aber in ihrem langsameren innerlich gesetzmäßigen Ent-

wickelungsgange mit dem raschen Umschwunge nicht gleichen Schritt halten, daher gänzliche Abwendung, **Indifferentismus**. Dieses böse Wort führen wir schon lange klagend im Munde; es ist der erstarrende Frost, der jedes Wachsthum hindert, jede Triebkraft lähmt. Auch früher herrschte unter einer großen Anzahl von Gebildeten Mißachtung gegen das Judenthum, namentlich gegen dessen überkommene Gestalt; nur Wenige von ihnen versenkten sich liebevoll in seinen schöpferischen Geist und seine Geschichte. Auch sie unterschieden nicht sein wahres Wesen von den ihm aufgedrungenen Mißbildungen, erkannten nicht genügend, daß diese ablösbar seien, daß sie durch die Belebung der ewigen jüdischen Ideen, durch die naturgemäße geschichtliche Entwickelung eine angemessene Umbildung erfahren können und müssen. Sie führten deßhalb im Interesse des Fortschritts einen ernsten Kampf, der oft die Grenzen der Gerechtigkeit überschritt. Allein jedenfalls forderte dieser Kampf die volle ernste Betheiligung, und während für und wider hartnäckig und ausschreitend die Extreme einander entgegenstanden, mit einander um die eigene Herrschaft und die Niederlage des Gegners rangen, lenkte sich die Aufmerksamkeit mit aller Lebhaftigkeit auf die Gegenstände des Streites, und die ernsteren Geister drangen tiefer in die Untersuchung ein. Unsere ganze neuere jüdische Wissenschaft ist an diesem Kampfe herangereift; neben dem Geräusche des Tages, von ihm angeregt, haben die Denker und Kenner geprüft und abgewogen und sind zu geschichtlichen Resultaten gelangt, die den erhitzten Gemüthern die Friedenspalme darboten.

Dieser Kampf mit seinen überwiegend wohlthätigen Folgen erhielt sich solange als zeitgemäße Bildung sich ihren Bestand und ihre Geltung noch zu erringen hatte; sie mußte die ihr entgegenstehende Macht abwehren, die Abwehr zum Angriffe gegen sie gestalten, um nicht erdrückt, nicht gehemmt zu werden. Sobald dieser Kampf siegreich durchgeführt ist, der Bildung in ihrer freien Bewegung keine sichtbare Gefahr mehr droht von Seiten confessioneller Engherzigkeit, hat er nachgelassen oder ganz aufgehört. Er hatte eine Zeit lang noch seine Nahrung in dem Bemühen um bürgerliche Gleichstellung. Man fühlte es, daß, soviele Vorwände für die Versagung derselben auch versucht wurden, diese doch wesentlich in dem Vorwiegen religiöser Vorurtheile außerhalb und innerhalb wurzelt, und man führte daher die Waffe nach Innen und nach Außen, soviel man es vermochte und wagte. So weckte und nährte der Kampf die

gesunden Lebenskräfte; die Kraft stählte sich daran, der Geist vertiefte sich. Jedoch die aus den Emancipationsbestrebungen herrührende Veranlassung des Kampfes ist gleichfalls dahingegangen oder im Abzuge begriffen, und so tritt eine Stille ein, die nicht der Friede ist, sondern die Leblosigkeit. Das Resultat des Kampfes ist die Befriedigung desjenigen Zeitbedürfnisses, aus dem er entstanden ist. Confessionelle Engherzigkeit hindert nicht mehr an der Erlangung der Bildung, beengt nicht mehr die Stellung der Juden im Staate. Sie ist nicht mehr die überwältigende Macht, welche alle Lebensverhältnisse beherrscht und jede andere Anforderung der Erkenntniß und der Gerechtigkeit zu verdrängen vermag; aber sie hat sich nicht zu religiöser Erkenntniß, zu umfassender Anschauung und Liebe erhoben und erweitert. Sie ist vielmehr nur von dem allgemeinen Markte des Lebens auf ihr eigenes Gebiet zurückgedrängt, ist aber da in ihrer Verhärtung verblieben. Darauf aber blicken Diejenigen, welche die enge Auffassung ihrer Religion nicht theilen, ziemlich gleichgültig hin; da sie sich für ihre Person nicht behindert fühlen, erscheint ihnen ein Kampf dagegen als unnöthig.

Das zeigt sich in allen Religionen. Die kirchlichen Ausschreitungen kommen wahrlich in unsern Tagen nicht selten vor und werden dennoch kaum besprochen; man setzt ihnen keinen Nachdruck entgegen. Man ist in dem irrigen Glauben, daß sie einflußlos seien und wartet ruhig, bis etwa Metzeleien eintreten, um dann kurz aufzuschreien und sich wieder gemächlich niederzulegen. Die Tödtung der unzähligen Geister beachtet man gar nicht; man überläßt Alles der von selbst herankommenden Entwickelung, man ergiebt sich fatalistisch dem geschichtlichen Processe, als wenn nicht die menschliche Thätigkeit dessen bewußter Hauptfactor sein müßte. Unsere Zeit ist im Allgemeinen religiös indifferent geworden, sie hält den religiösen Irrthum, zu ihrem großen Schaden, nicht einmal mehr der Bekämpfung würdig. Sie glaubt ihn durch Ignoriren genügend zu strafen, wähnt, er sei nicht vorhanden, wenn sie die Augen vor ihm schließt. Wenn Dies im Allgemeinen der Fall ist, so noch in höherem Maße innerhalb des Judenthums. Der Kampf um hohe Lebensgüter, um Bildung und Freiheit, ist im Wesentlichen beendet; man will sich nun seines Besitzes erfreuen, ruhig genießen. Diese Lust am Ausruhen macht schlaff und man wendet sich daher lieber von allem Dem ab, was in der Behaglichkeit des Genusses

stören könnte, als daß man nun neu und um so ernster, weil unbehindert und mit den reicheren Mitteln der gesteigerten Erkenntniß und der freieren Bewegung, an die innere Entwickelung des Judenthums gehen sollte. Man überläßt Dies entweder dem Einflusse der Zeit, oder man betrachtet überhaupt dieses Bestreben als ein der Beachtung unwerthes, weil es nicht zur Höhe des Zeitbewußtseins hinanrage.

Diese letztere Form ist die eigentliche Gestalt, in welcher ganz besonders der jüdische Indifferentismus zum großen Nachtheile für eine gesunde Entwickelung des Judenthums auftritt; daß sie sich weit verbreitet hat und immer weiter verbreitet, daran ist vorzugsweise die Raschheit des Umschwungs schuld. Das Judenthum steht in der Phase, zu der es bis jetzt gelangt ist, ja auch in den treibenden Fragen und den anzustrebenden Gestaltungen, welche es nunmehr in seinem natürlichen Verlaufe beschäftigen, hinter den Aufgaben zurück, welche die gesammte Zeitbewegung stellt. Das kann nicht anders sein. Es war von dem Markte des Gedankenverkehrs lange genug gewaltsam abgesperrt, und der geistige Proceß läßt sich nicht mit künstlicher Bruthitze so übermäßig beschleunigen, daß Jahrhunderte in Tagen nachgeholt werden. Der Einzelne kann voll in seine Zeit eintreten; geschichtliche Genossenschaften mit ihren festgewordenen Institutionen müssen dem Gesetze einer stetigen, nicht springenden Entwickelung folgen. Da die Einzelnen nun mit dem Standpunkte und den Interessen der Gesammtheit sich nicht in Uebereinstimmung fühlen, wenden sie sich von ihnen ab, entziehen ihre Kräfte der Anbahnung des allmäligen Fortschritts, weil der plötzliche nicht erreicht werden kann. So entbehren die ernstesten und nothwendigsten Bemühungen, wie sie für Wissenschaft und Leben angestrengt werden, der erwärmenden und ermunternden Theilnahme und ermatten an dem sie umgebenden Kaltsinn. Dieser Indifferentismus, welcher die edelsten Kräfte verzehrt, die andern entmuthigt, ist eine sehr schwere Krankheit; er, eine Art Altersschwäche, ist gefährlicher als das Fieber des Fanatismus, weil man ihn in seiner schleichenden Form nährt, gewähren läßt, während man diesen mit aller Anstrengung bekämpft.

Daher nun ziehen sich auch die muthigeren und lebhafteren Geister von der Arbeit auf diesem Gebiete zurück. Ihr offener, kühner Wahrheitsdrang findet keine Befriedigung, weil sie, voll

im Bewußtsein der Zeit stehend, sich an die noch zurückstehende Gestaltung des Judenthums anbequemen sollen, in einem Kampfe aber um den vollen wissenschaftlichen Ausdruck und die kräftige praktische Ausprägung der Wahrheit sich von jeder Ermuthigung und Unterstützung verlassen sehen. Nicht von dem Leben und seinen Bewegungen auf diesem Gebiete getragen, wenden sie ihre tüchtigen Kräfte anderen zu, auf welchen sie dieselben aufrichtiger und besser verwerthen können, und nicht mehr gehindert in der Wahl ihres Berufes, verlassen befähigte und redliche Jünglinge die beengende Atmosphäre, der sie sich anvertrauen sollen und die sie reinigen müßten, um in der freien Luft weiterer Wissenshallen zu arbeiten. Ihre Stelle nehmen dann die mittelmäßigen, mattherzigen Geister ein, welche sich dem Bestehenden und dem stillen Gange der Dinge im besten Falle anbequemen, wenn sie nicht gar glauben sich ihm entgegenstemmen zu müssen. Es liegt schon in der Natur der Mittelmäßigkeit, dem Stande, in den man eintritt, nach der vorgefundenen Form sich zäh anzuschließen; eine jede fortschreitende Gestaltung verlangt eine Kraftentwickelung, die sie scheut, reißt aus der Sicherheit heraus, welche ein fester Zustand darbietet, während die Bewegung einen innern Halt des Menschen erfordert, der ihm den Stützpunkt gewähre. So ist es natürlich, daß die trägeren Geister, wenn nicht die ganze Strömung sie mit sich fortreißt, einer fortleitenden Bewegung, die noch dazu von ihnen selbst ausgehen soll, gram sind, den Stillstand zärtlich hegen. Bei dem raschen Umschwunge aber ist die durch die Zeit gebotene, wenn auch von den Genossen der Zeit im Augenblicke nicht dringend verlangte Umgestaltung eine so durchgreifende, daß auch manche Besseren ängstlich und unsicher werden und irgend ein Nachgeben gegen berechtigte Anforderungen scheuen, weil sie die unvermeidlichen weiteren Folgen kaum bis an ihr Ende zu verfolgen wagen. Das ist die Wurzel des Conservatismus. Allein ein solches Streben, Dinge zu erhalten, die ihre Lebenskraft eingebüßt haben, hat nichts Anderes zur Folge, als entweder den jähen vollständigen Umsturz derselben herbeizuführen oder daß mit um so schärferem und daher um so gefährlicherem Nachdrucke die eine Zeit lang verweigerten Concessionen unerbittlich erzwungen werden.

Weiter noch als der Conservatismus geht eine andere aus dem raschen Umschwunge geborene oder durch ihn in gewissem

Sinne begünstigte Parteigestaltung, die auffälliger und entschiedener dem Zeitbewußtsein widerstrebt. Der Conservatismus will die Wirkungen der gegenwärtigen Zeitrichtung nicht zugeben, nicht fördern, aber er läßt sich in keinen ernsten Kampf gegen sie selbst ein; er hegt sie sogar theoretisch, will Altes und Neues gleichmäßig pflegen, versöhnen. Aber unter solchen Zuständen bildet sich auch immer eine Partei, die, erschreckt von den starken umgestaltenden Zumuthungen, enger sich um das Banner des Bestehenden schaart. Ein jedes organisches Leben setzt in seinem Selbsterhaltungstriebe der Berührung, welche seiner angenommenen Bildung Gefahr droht, energischen Widerstand entgegen. Dieser wird freilich seine der Verwesung nahen Gestaltungen nicht retten können, wird nur die innere Lebenskraft wach rufen und stärker zu gesunden Neubildungen anregen; dennoch wird der durch den Angriff gesteigerte Trieb der Selbsterhaltung zunächst gerade denjenigen Theilen Schutz gewähren wollen, welche im ruhigen Verlaufe von selbst abgefallen wären, wird ihnen für kurze Zeit ein neues scheinbares Leben einhauchen, um dann freilich erschöpft sich gänzlich zurückzuziehen und nothgedrungen die abgelebten Stücke dennoch preiszugeben. Diese Reaction tritt gleichmäßig auch im Lebensprocesse geschichtlicher Organismen ein. Wenn neue Ideen geschlossene bürgerliche oder religiöse Gesammtheiten in ihrer bestehenden Gestalt erschüttern, so wird das in ihnen vorhandene gesunde Leben allerdings vorzugsweise mit Wegwerfung des Ueberlebten zu Neubildungen hintreiben, die aus der innersten unverletzten Kraft erwachsen und die Lebensfähigkeit erhöhen. Allein gewisse Classen, die mit der bestehenden am Meisten bedrohten Gestaltung verwachsen sind, wollen auch diese nicht aufgeben, umfassen auch sie um so inniger, als ihnen die Gefahr in ihrer Größe, die Entwickelung in schneidender Raschheit sichtbar wird. Sie sind für eine so plötzliche Umgestaltung nicht vorbereitet und wollen die tüchtigen Lebenskräfte, welche ihrer Genossenschaft innewohnen, gerade zur Wahrung und Stärkung der schadhaften Außentheile verwenden. So wenig dieses Bemühen für die Dauer einen Erfolg haben kann, so sehr wird es doch in der ersten Zeit eine Kraftfülle und Hingebung aufwenden, die nicht aller Einwirkung entbehrt und den vorübergehenden Schein einer weit bedeutenderen Macht, als es in Wirklichkeit in sich trägt, annehmen. So heftete sich der Jesuitismus an die Fersen der Reformation, erstarkte die Legitimitäts-

schwärmerei an der Revolution, raffen in unsern Tagen katholischer Ultramontanismus und protestantische verknöcherte Orthodoxie alle Macht zur Vertheidigung selbst solcher Ansprüche und Behauptungen zusammen, die man als längst überwunden und verscharrt betrachtete. So nun ist auch im Judenthume, wenigstens in einem Bruchtheile seiner Bekenner, ein neuer Eifer für Erhaltung abgestorbener Aeußerlichkeiten, eine Satzungstreue, eine Ceremonienknechtschaft erwacht, welche die alte naive Orthodoxie weit überbietet, Veraltetes und im Hinscheiden Begriffenes erweckt und mit Ostentation als Panier vor sich herträgt. Die eifervolle, künstlich aufgestachelte Neu-Orthodoxie ist ein Product der Geschichte, eine in der Natur liegende Reaction gegen die neuen geistigen Mächte, denen sie nimmer zu widerstehen vermag, aber um so energischer und bewußter ihnen entgegenzutreten sich angetrieben fühlt. Ihr krampfhaftes Festhalten am Veralteten, ihre Belebungsversuche des Erstorbenen, das die frühere treuherzige Orthodoxie ruhig seinem natürlichen Verlaufe überließ, sind uns ein sicheres Symptom, daß wir es bei ihr nicht mit einer Entwickelungsphase, sondern mit einer Krankheitserscheinung zu thun haben.

Wenn wir so die geschichtliche Nothwendigkeit begreifen von dem Auftreten einer rückläufigen Bewegung in einem Theile der gegenwärtigen Juden, namentlich der jüdischen Theologen, so kann uns deren Vorhandensein in unserer „aufgeklärten Zeit" ebensowenig befremden wie die analogen Erscheinungen auf dem kirchlich-christlichen und dem politischen Gebiete. Im Gegentheile wird es uns überraschen, daß diese Reaction so machtlos, so vereinzelt auftritt. Denn dieser Richtung stehen gegenwärtig viele Momente zur Seite, welche ihr ungehindertes Auftreten und ihre Ausdehnung begünstigen, und man müßte auf weit größere Erfolge gefaßt sein, als sie wirklich aufweisen kann. Früher fühlten nämlich die Juden, daß sie Dinge meiden mußten, welche einen ungünstigen Eindruck bei ihren Mitbürgern zu machen, den Schein geringerer Bildung, weniger engen Anschlusses an das Vaterland auf sie zu werfen geeignet waren, und der eifrigste Anhänger der starrsten Stabilität trug Scheu, offenen Nachdruck auf derartige Dinge zu legen, er fürchtete einen „Chillul ha-Schem", Entweihung des göttlichen Namens, d. h. die Mißachtung, in welche seine Religion bei Andern kommen konnte, und die nachtheiligen Folgen, welche daran für die ganze Stellung der Juden sich knüpfen konnten. Gab er auch nicht geradezu die Uebung

dessen, wozu er sich verpflichtet hielt, auf, wahrte er auch die darauf gegründeten Ansprüche, so zog er sich doch damit mehr in die Stille seiner Häuslichkeit, in seinen engeren Kreis zurück und er mied den öffentlichen Markt und die Ostentation. Diese Scheu ist nunmehr geschwunden; die errungene Gleichstellung hat Besorgnisse verscheucht, man tritt mit einem größern Trotze auf, will es recht klar an den Tag legen, man sei ungeachtet all jener fremdartigen Merkmale zum vollen Leben in der heimischen Gegenwart berechtigt. Daher tritt man im Kreise jener Reaction mit größerer Sicherheit, kecker Selbstgefälligkeit, mit aggressiver Lust auf; man will von sich reden machen, man will mit seiner selbstständigen Eigenthümlichkeit prunken. Man thut stolz mit der auszeichnenden Vermummung, trägt die Bedienten-Livrée der Geistesknechtschaft als Prachtgewand hoher Würde. So etwas hat für beschränkte Menschen immer etwas Blendendes, Anziehendes; es kitzelt, in seiner gewöhnlichen Alltäglichkeit einen Vorzug zu erblicken, in seiner absondernden Aeußerlichkeit etwas Besonderes zu sein. Auch von Außen her ist die Luft günstig. Die ernste Wachsamkeit der Reformbestrebungen innerhalb des Judenthums hat nachgelassen, wir haben nicht mehr um ihre Anerkennung zu ringen, nicht mehr dem Staate jeden Vorwand berechtigter Zurücksetzung zu benehmen. Die eifrige Führung des Kampfs gegen den Stillstand oder gar den Rückschritt ist erschlafft; man sucht ihn nicht mehr aus seinen Positionen zu verdrängen, duldet ruhig, daß er sich neu festsetze. Man fühlt sich nicht mehr bedroht und will daher friedliche Ruhe, läßt gewähren und beachtet kaum, daß man damit sich selbst den Boden entzieht und der gegnerischen Richtung nicht blos den innehabenden Raum frei läßt, sondern ihn auch erweitert. Das geistige Leben aber kann, wenn es frisch ist, bei aller Anerkennung der persönlichen Freiheit Gegenbestrebungen nicht still dulden; eine in sich zusammenhängende Gemeinschaft muß die in ihr herrschende Gesinnung zum geltenden Ausdrucke bringen, wenn sie auch Abweichungen nicht unterdrückt. Damit, daß sie in Sicherheit der Herrschaft eingewiegt, die Hände in den Schooß legt und gegen sich geschäftig agitiren läßt, wird weder ein Zeugniß für ihre Geltung abgelegt noch verlangen dies die Ansprüche freier Meinungsäußerung. Allein diese Schlaffheit ist in der fortschreitenden Richtung nur einmal vorhanden; wir haben den Indifferentismus, diese Schlingpflanze, welche sich an die freie Bewegung anhängt, bereits kennen gelernt.

So lächelt man, wo man seine Entrüstung aussprechen sollte, wendet sich theilnahmlos ab, wo man eifrig abwehren, duldet Uebergriffe, wo man bekämpfen sollte; ja unterstützt gar im Interesse der Gewissensfreiheit Bestrebungen, die man, um das eigene Gewissen zu wahren, weit abweisen müßte. Solche Schlaffheit benutzt die kleine Reactionspartei, die auf Agitation angewiesen ist, sehr sorgsam, und so zählt sie selbst Männer unter ihren Förderern, die innerlich ihr völlig fern stehen und deren Hülfe sie doch mit Freuden benützt. — Nicht minder ist die Richtung im gesammten Staatsleben diesen zeitwidrigen Bestrebungen förderlich. Abgesehen davon, ob in manchen tonangebenden Kreisen überhaupt ein Reactionsgelüste sich solchen Unternehmungen verwandt fühlen mag, enthält sich der Staat jedenfals nicht blos einer jeden eingreifenden Thätigkeit der Gestaltung des Judenthums gegenüber — was wir als einen hohen nicht dankbar genug anzuerkennenden Segen betrachten —, sondern er glaubt auch mit einer gewissen Weitherzigkeit, um jeden Schein von Gewissenszwang zu meiden, zuweilen einer andringenden Minorität Rechte einräumen zu müssen, die aller Gerechtigkeit widersprechen, und darauf gestützt, verfolgt dieselbe ihre wühlerische Thätigkeit unabläßig. Und nun vergesse man nicht einen Umstand, der für eine Zeit lang auf die Gestaltung der Gemeinden von sehr großem Einflusse ist. Eine glückliche Folge der neuen Lage der Juden ist, daß alle jene früheren Absperrungen der Orte und Staaten gegen einander, welche gerade in Beziehung auf sie angeordnet waren, gefallen sind. Es ist selbstverständlich, daß die Anziehungskraft, welche größere Städte, gebildetere Gegenden ausüben, bei den Juden nun, da sie ihnen geöffnet sind, mit verdoppelter Kraft wirkt. Sie holen nun rasch nach, was ihnen früher untersagt war; lange Jahrhunderte von dem Besitze und der Bearbeitung des Bodens fern gehalten, dem beweglicheren Handelsstande angehörig, sind sie leichtgeschürzt zum Wandern und werden umsomehr von den großen Städten, von den durch Bildung blühenderen Ländern, die ihrer Thätigkeit einen weiteren Spielraum eröffnen, angezogen. Durch diese zahlreiche Uebersiedelung verändern alle jüdischen Gemeinden ihren bisherigen Charakter, und für einige Zeit sicherlich nicht zu ihrem Vortheile. In den großen Städten, deren jüdische Bevölkerung plötzlich so mächtig anwächst, wird der bisherige Entwickelungsgang unterbrochen, es müssen die neuen Elemente erst mühsam und allmälig assimilirt werden. Die Gemeinden der großen

Städte waren und sind die Stätten einer fortgeschrittenen Bildung, und diese suchten sie in ihren Institutionen auszuprägen; die nun in großem Maße neu hinzukommenden Bestandtheile bringen meistens ihre engen hemmenden Anschauungen mit und verhindern nicht blos die weitere Entfaltung, sondern treiben vielfach zurück. Die kleineren Gemeinden aber entleeren sich, schrumpfen zusammen und büßen so die gesunde Lebenskraft, welche allein die Entwickelungsfähigkeit verleiht, gänzlich ein, verhärten sich somit immer mehr in der Bewegung unzugänglichen Zuständen. Diese Verhältnisse sind allerdings vorübergehend; so bald sich die ersten Wirkungen der plötzlichen Umgestaltung in den gesetzlichen Bestimmungen gelegt haben und einem natürlichen Verlaufe Platz machen, werden sie gerade wieder ihre wohlthätigen Erfolge aufweisen, die großen Städte, als Mittelpunkte der geistigen Bewegung, als Führer in jedem zeitgemäßen Streben, werden ihren gerechten und unfehlbaren Einfluß auf die Gesammtheit erlangen. Allein für den Augenblick müssen auch in ihnen Erscheinungen des Stillstandes, ja des Rückschrittes sich zeigen, die nur dem auffallend sind, welcher die Ereignisse der Zeit oberflächlich betrachtet.

Wenn allen diesen, eine üppige Blüthe der Neu-Orthodoxie verheißenden Umständen zum Trotze dieselbe doch nicht in dem erwarteten Maße gedeiht, so liegt Dies darin, daß sie, der kleine Bruchtheil der verhältnißmäßig kleinen Judenheit, doch mit dem Gesammtleben der Zeit in gar zu grellem Widerspruche steht. Die Geschmacksrichtung der falschen Scheitel will doch einmal den Frauen und ihren Männern nicht zusagen; die optische Täuschung der dünnen Drähte, welche Mauern vorstellen sollen, ist doch den geschärften Sinnen etwas gar zu mikroskopisch angelegt. Was von solchen und ähnlichen Lächerlichkeiten gilt, das macht sich in der geistigen Fluctuation noch mehr bemerklich. Wenn auch Unwissenheit und geistige Stumpfheit erhalten werden kann, so kann die Wissenschaft doch nicht von solchen Impotenzen gelenkt werden. Während die alte Orthodoxie auf ihrem Gebiete einer gewissen wissenschaftlichen Productivität ,nicht entbehrte, den Thalmud beherrschte und bearbeitete, selbst die Bibel von ihrem Standpunkte aus behandelte, so vermag die Neu-Orthodoxie auch nicht eine einzige geistige Schöpfung aufzuweisen, sie leidet an einer erschreckenden Unfruchtbarkeit. Sie macht höchstens jenes welke Blättergeräusch der Waldbäume, sie schmäht und verdammt, ohne es zu einem in

die Sache eingehenden Kampfe zu bringen, sie enthält sich einer jeden eingehenden Forschung. Die Worte, welche einst Abraham ben David von den Karäern gebrauchte, passen vollkommen und in weit höherem Maße auf die heutige Neu-Orthodoxie; das ist das Schicksal jeder veralteten Richtung, wenn sie sich auch zu neuem Leben aufbläht.

So mögen wir getrost der Zukunft entgegengehen, wenn wir ihr nur auch nach Kräften die Wege bahnen. Wissenschaft und Fortschritt im Leben werden bald ihre dringendsten gesteigerten Ansprüche geltend machen. Unsere ernste Aufgabe ist es, unbeirrt durch augenblickliche Trübungen und Hemmungen, Leben und Wissenschaft so vorzubereiten, daß die nahe Zukunft daran haltbare Anknüpfungspunkte findet. Wer das Judenthum, seine Geschichte wahrhaft liebt, seinen fortdauernden Einfluß, seine Geltung in dem geistigen Entwickelungsgange der Menschheit verlangt, knüpft seine Bestrebungen nicht an das zeitlich Obenschwimmende und dennoch nothwendig bald Verschwindende, er pflegt das Ewige, geht ein in das Gesetz des Fortschritts und unverzagt mag er ausrufen: der Sieg ist dennoch unser!

16. April.

II.

Mechiltha und Sifre.

Mit Rücksicht auf die neuen Ausgaben dieser Werke, des Sifré durch M. Friedemann (Wien 1864) und der Mechiltha durch J. H. Weiß. (Wien 1865).

Das Thalmudstudium hat bis vor Kurzem fast ausschließlich die Mischnah mit der babylonischen Gemara beachtet; alles Andere wurde entweder als von dieser babyl. Gemara in erschöpfender Weise aufgenommen, daher als überflüssig, oder als in unreifer Form auf uns gelangt, daher incorrect und jedenfalls nicht maßgebend betrachtet. Die größten Thalmudisten waren wenig mit der jerusalemischen Gemara bekannt; Toßeftha und Sifra, und gar Mechiltha und Sifre waren ihnen meistens fremde Gebiete. Ein Mann freilich wie Nathan ben Jechiel, der den Wortvorrath des ganzen thalmudischen und midraschischen Gebietes zu-

sammenstellen und erklären wollte, ignorirte auch diese Schriften nicht, dennoch weiß ein jeder Kenner, daß sein Werk für dieselben nicht ausreicht und Wörter, welche nicht auch in der babyl. Gemara und den späteren ihm vorliegenden Midraschim — Bereschith rabba, Wajikra rabba, Jelamdeun, Peßiktha — vorkommen und für die er dann auch hie und da Belege aus jenen sonst mehr zur Seite geschobenen Schriften beibringt, also Wörter, welche ausschließlich in den oben genannten, jerus. Gem. u. s. w., sich finden, selten in den Aruch aufgenommen sind. Simon Darschan und Tobia ben Elieser waren ihrer Absicht gemäß bei dem Pentateuch vorzugsweise auf Mechiltha, Sifra und Sifre angewiesen und sie excerpirten sie fleißig — während sie von der jerus. Gemara und der Toßeftha kaum Notiz nahmen; aus der ersteren Compilation (Jalkut) lernten die Späteren auch meistens diese Werke kennen, aber der Jalkut selbst, noch weniger Lekach tob (die kleine Peßiktha), war kein Gegenstand des Studiums und ebensowenig daher ihre Quellen. Auch Raschi benutzt in seinem Commentare zum Pentateuche die alten dem Pentateuche sich anschließenden Baraitha's vielfach; allein schon seine Auswahl ward von der Rücksicht auf die babyl. Gem. geleitet, und in seinem Commentare zu dieser macht er sehr wenig Gebrauch von den drei an den Pentateuch sich anlehnenden Baraitha's wie von Thoßeftha und jerus. Gemara. Eingehender verwendete sie der umfassende Blick des Maimonides, der in seiner systematischen Darstellung des gesetzlichen Inhaltes des Thalmuds aus jenen von Andern übersehenen Büchern bald Lücken der babylonischen Gemara ergänzte, bald sogar von dieser abweichend jenen folgte, ein Verfahren, das Verwunderung und Befremden bei seinen Kritikern und Erklärern erweckte. Nachdem die gute spanische Zeit, die doch gelehrt genug war, um auch diese Werke noch etwas zu beachten, vorübergegangen war, verfielen sie in gänzliche Ignorirung, fast Vergessenheit. Von der compendiösen jerusalemischen Gemara erschienen blos zwei vollständige Ausgaben, nur einzelne Theile wurden von Gelehrten, die eine unbeachtete Ausnahme bildeten, mit Commentarien versehen. Die Toßeftha erschien als Anhängsel an die Halachoth Isaak Alfasi's; erst in neuerer Zeit ward in Polen eine Sonderausgabe mit Commentar unternommen, die jedoch nicht zu Ende geführt worden. Sifra, dessen Hauptinhalt das Opferwesen bildete, ein Thema, das in der babyl. Gemara nicht erschöpfend behandelt war und dennoch

als für die Zukunft, „die Messiaszeit", von so großer Bedeutung erschien, dessen Studium als so hochverdienstlich galt, erfreute sich einer etwas größeren Beachtung. Fast vergessen waren Mechiltha und Sifre; die zweite Ausgabe, welche von ihnen erschien, ist mit geringer Sachkenntniß bearbeitet. Erst aus der Schule Elia's aus Wilna, jenes umfassenden, mit einem gewissen kritischen Blicke begabten Gelehrten, erstanden Einige, die diese Werke wie die Thoßeftha nach seiner Anleitung bearbeiteten; allein ihm folgend, fanden sie in der babylonischen Gemara immer ihren Regulator, corrigirten und deuteten die Aussprüche, um sie mit dieser in Einklang zu bringen. Sonst bleiben selbst die kundigsten, mit einem gewissen wissenschaftlichen Instinete begabten Gelehrten mit diesen Werken ziemlich unbekannt. Ein Mann z. B. wie Jesaias Berliner, der für Lexikalisches, für kritische Vergleichung der verschiedenen Stellen den offensten Sinn hatte und von dem das ganze Gebiet durchwandert und ebenso angeeignet worden, kennt alle diese Werke so gut wie gar nicht.

Bei dem beengten Blicke dieser Zeit war Dies natürlich; wie Omar von der Bibliothek zu Alexandrien in Beziehung zum Koran, so urtheilten sie über diese Werke in Beziehung auf die allein für die praktische Entscheidung maßgebend, fast kanonisch gewordene babylonische Gemara: entweder steht in ihr, was jene Bücher enthalten, dann braucht man sie nicht, oder es findet sich nicht in ihr, dann taugt es nicht. Erst in neuerer Zeit, als der gelehrte Sinn wieder erstand und die Kritik erwachte, da begann man den Blick auch den so arg vernachlässigten Schriften zuzuwenden; aber dennoch war es mehr ein literarisches Verlangen, ein Eingehen auf Geschichtliches und sonstige hagadische Bestandtheile, welches zu ihnen führte: ihr tieferer Kern blieb weiter eingehüllt. Noch in neuerer Zeit mußte man von einem Manne, der gerade das halachische Gebiet mit Gelehrsamkeit zu umfassen und zu behandeln als seine Aufgabe hinstellte, das Urtheil vernehmen, daß was aus Mechiltha und Sifre nicht in der babylonischen Gemara Aufnahme gefunden, apokryph sei. Dieses Urtheil klingt gerade so, wie wenn man in der Rechtswissenschaft sagen wollte, Gajus und Ulpian seien apokryph, weil sie nicht in Allem mit dem Corpus juris übereinstimmen! Denn ein ähnliches Verhältniß waltet zwischen den früheren Werken und der babylon. Gemara, und dieser Umstand gerade ist es, der ihnen früher die Beachtung entzog; in

jenen Zeiten, in welchen man von einer innern Entwickelung keine Ahnung hatte, die Annahme einer solchen als die schwerste Versündigung gegen die einzig berechtigte Autorität der babyl. Gem. betrachtet hätte, mußte man jene früheren Werke, in denen so seltsame, den recipirten Annahmen so widersprechende Aussprüche sich fanden, als entstellt, fehlerhaft betrachten, und man ließ sie bei Seite liegen, zum großen Glücke für die Wissenschaft, da man sie sonst, wie es später Elia Wilna that, angeblich berichtigt, d. h. nach der babyl. Gem. zugeschnitten und uns damit eines Einblicks in den Entwickelungsgang beraubt hätte.

Ueber die richtige Auffassung gab ich schon Andeutungen in dem Aufsatze über „das Verhältniß des natürlichen Schriftsinnes zur thalmudischen Schriftdeutung (Wissensch. Zeitschrift u. s. w. Bd. V), in meinem Lesebuche aus der Mischnah, in Aufsätzen des Kerem Chemed IX und Ozar nechmad I; die volle Bedeutung namentlich von Mechiltha und Sifre glaube ich in meiner „Urschrift" und den ihr sich anschließenden Arbeiten mit aller Entschiedenheit hervorgehoben zu haben. *Mechiltha und Sifre wie das mit ihnen eng verwandte „jerusalemische Thargum" zum Pentateuche enthalten neben Zusätzen späterer Hand eine große Menge alter Bestandtheile, welche eine ältere halachische Richtung repräsentiren, die bereits von Mischnah, Sifra und Thoßeftha und noch mehr von den Gemaren verlassen ist, die uns aber die bedeutendsten geschichtlichen Momente enthüllt.* Es ist ein Verdienst der neuen Ausgaben von *Weiß* und *Friedmann*, daß sie mit einer gewissen Ahnung von dieser Wahrheit die Werke commentiren; freilich ist das Verfahren der wackern thalmudisch gelehrten Herausgeber noch ein sehr unsicheres, sei es daß ihnen diese Erkenntniß erst im Dämmerschein aufgegangen oder daß sie zu ängstlich sind, vor dem Publicum der Thalmudisten, dem doch diese Ausgaben dargebracht werden sollen, mit der vollen Wahrheit hervorzutreten.

Man wird nimmer zum richtigen Verständnisse der beiden Baraitha's gelangen, wenn man nicht in der Ueberzeugung sich befestigt, daß dieselben in der Bibel *alte Lesarten* vor sich hatten, welche auch durch die alten Uebersetzungen bezeugt werden; will man Dies nicht zugeben, so ist man gezwungen ihren Sinn zu verdrehen. So hat die Mechiltha (Parasch. Amalek c. 1, S.

כא*) offenbar in 4 Mos. 13, 29 noch והחוי gelesen gleich dem Samaritaner und den 70, wie oben S. 43 nachgewiesen ist; Hr. Weiß verkennt Dies. Sie (P. ba-Chodesch c. 11. S. 87) wie Sifre (Numeri § 39 S. 12 a., vgl. Deuteronomium § 62 S. 81 a.) las in 2 Mos. 20, 20 תזכיר, wie in Ztschr. der D.-M.-G. Bd. XIX. S. 603 ff. begründet ist; wenn Hr. Weiß gegen N. Krochmal, der mit feinem Blicke Dies bereits erkannt hatte, mit einem gewissen Ungestüm polemisirt, Hr. Friedmann den Gegenstand ganz mit Stillschweigen übergeht, so haben sie damit ihrer wissenschaftlichen Aufgabe nicht genügt. Sifre (Numeri §. 131 S. 48 a.) schmückt die Geschichte Simri's aus, er habe die Khosbi ergriffen und sie in die Mitte (באמצע) des ganzen Israel hingestellt; als Beleg dafür wird angeführt der Vers 25, 6. Allein worauf hier gerade der Nachdruck gelegt wird, daß er sie „in Mitten“ Israel's hingestellt, geht aus den Worten nicht hervor; es scheint, daß ihm noch die Lesart בְּקֶרֶב (st. ויקרב) vorgelegen habe, die anderweitig in Urschrift S. 396, und zwar als die wohl ursprüngliche, nachgewiesen ist. Die beiden Gemaren (jerus. Sanhedrin c. 10, 2 und babyl. 82 a.), welche diese Lesart nicht mehr kannten, ändern daher die Erzählung wirklich ab.**) —

*) Ich citire der Kürze wegen nach den neuen Ausgaben.

**) Weniger erwiesen ist, daß Sifre (Deuteron. §. 107 S. 104 a.) 5 Mos 14, 2 nach ה׳ noch אלהיך gelesen habe, wie sich dieses Wort nicht blos beim Samaritaner und den 70, sondern auch im jerus. Tharg. findet. Da auf diesem Worte keine Deutung beruht, so hat man keine Bürgschaft dafür, daß nicht Nachlässigkeit von Abschreibern es in den Text der Baraitha gebracht hat, obgleich immerhin die Uebereinstimmung mit den genannten Autoritäten es wahrscheinlich macht, daß auch Sifre diese Lesart vorgelegen habe. Hr. F. hat daher sehr wohl daran gethan, das Wort nicht einzuklammern und (Anm. 4) auf jer. Th. zu verweisen. — Noch weiterer Untersuchung bedarf es, ob die Lesart בבנימין anstatt אפרים Ps. 78, 67 dem Sifre (Deut. §. 352 S. 145 b.) und den von Hrn. F. Anm. 22 angeführten Parallelen vorgelegen habe. Aus der Deutung, die sie sämmtlich daran knüpfen, scheint so hervorzugehen, und in unserm Texte des Sifre steht ausdrücklich so. Die Lesart ist sonst äußerlich nicht bezeugt, da keine alte Uebersetzung und kein Codex sie kennt, allein sie hat viel innere Wahrscheinlichkeit. Der Sänger geht die frühere Geschichte Israels durch mit dem ausgesprochenen Zwecke, um auf die Bevorzugung des Stammes Juda, des davidischen Hauses und des Tempels zu Jerusalem zu kommen (A. E. zu V. 68: הזכיר השבט שהיה ממנו דוד כי בעבורו עקר כל המזמור). In diesem Sinne sagt er, daß Gott ehedem Israel's Stämme in die Zelte der

Sifre (Deuteron. §. 281 S. 124 a) liest 24, 17 mit dem jerusal. Thargum und den 70 auch in der ersten Vershälfte noch ואלמנה; Dies sowohl als die dieser Lesart sich anschließende Ausdeutung der alten Halachah ist bereits Urschrift S. 473 erörtert. Hr. F. weist blos schüchtern auf das jer. Th. hin. — Wenn Sifre (das. §. 289 S. 125 b und 126 a) aus לא אבה יבמי (25, 7) herausdeutet, nur dann finde die Chalizahceremonie Statt, wenn dem Schwager sonst kein Hinderniß zur Vollziehung der Schwagerehe im Wege steht, er sie nur aus eigenem Widerstreben nicht eingehen will, sie finde aber nicht Statt, wenn Gott nicht wolle, d. h. wenn die Ehe des Schwagers durch ein gesetzliches Hinderniß unmöglich sei, so las er sicher יְבָמִי wie die 70 (vielleicht auch Aquila), nicht יַבְּמִי, wie Urschrift S. 437 ff. ausgeführt ist; Hr. Fr. geht stillschweigend daran vorüber. — Zu 32, 20 אראה מה אחריתם sagt Sifre (§. 320 S. 137 a), wie unsere Ausgaben darbieten: אדע מה (Jalkut בסופם) בסופיהון. Was diese nichtssagende Umschreibung soll, begreift man nicht, und was Hr. Fr. darüber sagt, hat keinen

---

von ihnen vertriebenen Völker eingesetzt habe; da sie aber Gott nicht dienten, verließ er das ehemalige Heiligthum Silo und übergab sie ihren Feinden. Aber nachdem er so das alte Untaugliche zerstört, erwählte er nun Juda, den Tempel zu Jerusalem und David. Man darf da erwarten, daß der Dichter in der Darstellung, wie Gott das Vordavidische verworfen habe, nicht blos des früheren Heiligthums, Siloh (V. 60), Zelt Joseph's (V. 67), sondern auch des vordavidischen Herrschers, Saul's gedenken, wenigstens ihn andeuten werde. Nach unserer Lesart, wo er nach den Worten: „er verschmähte das Zelt Joseph's“ die matte Tautologie hinzufügt: „und den Stamm Efraim erwählte er nicht“, geschieht Dies nicht. Wohl aber wenn wir dann lesen: und den Stamm Benjamin erwählte er nicht“, d. h. die Erwählung Saul's, der diesem Stamme angehörte, zum Könige über ganz Israel war nicht dauernd, vielmehr verwarf er ihn bald wieder. So hat das zweite Glied, zwar parallel dem ersten, seinen selbstständigen bedeutsamen Inhalt. Es ist leicht erklärlich, wie spätere Abschreiber theils die Beziehung auf Saul mißverstehend und durch den leichteren Parallelismus verführt, „Efraim“ statt „Benjamin“ setzten, theils auch etwa im Gedanken, daß doch Benjamin mit Juda zu einem Reiche sich vereinigt hatte, selbst Jerusalem eigentlich in dessen Gebiete lag, eine Schmähung desselben scheuten, während Efraim als Name für das Reich Israel und die späteren Samaritaner keiner Beachtung bedurfte. Der Dichter aber hatte die vordavidische Zeit im Auge. Daß Spätere irrthümlich „Efraim“ in „Benjamin“ corrigirt hätten, ist undenkbar, und so empfiehlt sich die Lesart, wie wir sie in Sifre vor uns haben, in hohem Maße. Die Stellung Benjamin's in der h. Sch. und namentlich zu Joseph und Juda verdient noch sehr eine kritisch-historische Beleuchtung.

Werth. Allein er giebt selbst die Handhabe zur richtigen Erklärung und hätte diese verfolgen sollen. Er bemerkt nämlich, Tobia in Lekach tob lese: להודיעם מה יהא בסופם, und erkläre demnach, als stände אַרְאֶה in Hifil. Offenbar ist auch in Sifre אודיע für אדע zu lesen. Alle Stellen nämlich, in denen von Gott ausgesagt wird, daß bei ihm ein Wissen oder Sehen eintreten werde, sind den Alten anstößig, weil dadurch Gottes zeitlose Allwissenheit, sein Vorherwissen aller Dinge, beeinträchtigt wird. Das gewöhnlichste Mittel, womit sie diese Auffassung beseitigen, ist, daß sie das Wissen oder Sehen in ein Wissen= oder Sehenlassen, Kundmachen, Zeigen umwandeln, was im Hebräischen so leicht zu bewirken ist durch eine kleine Punctationsänderung, durch die Verwandlung des Kal in Hifil (vgl. Urschrift S. 335 ff.). Auch der Ausdruck an unserm Orte im Munde Gottes: ich werde (will) sehen (אֶרְאֶה), was ihr Ende, konnte nicht so bleiben, denn das schließt ein, als kenne Gott nicht bereits ihr Ende und müsse es erst erfahren; darum übersetzen die 70 δείξω wie Saadias أُرِيهِم ich will (ihnen) zeigen, als stände אַרְאֶה, so will es auch wohl das jerus. Tharg. II. gefaßt wissen, indem die Punctation אַחֲמֵי den Afel ausdrückt. In etwas anderer Weise scheint jerus. Tharg. I. dem ungeeigneten Ausdrucke zu entgehen, indem es den Pl. נחמי, wir wollen sehen, setzt, also derselbe Sinn erzielt wird, daß auch andere außer Gott, dem es schon bekannt ist, sehen werden, und Onkelos wandelt glattweg das Fut. in Prät. um: גלי קדמי, es ist mir bekannt, was auch der samarit. Uebersetzer mit seinen וחזי, und es ist gesehen, ausdrücken will*). Auch Sifre nun adoptirt und erklärt die Lesart אַרְאֶה. — Die Deutung Sifre's (§. 324 Ende S. 139 a) beruht auf der Lesart ליום für לי (32, 35), die außer dem Samarit. auch dem alten jerus. Tharg. vorgelegen zu haben scheint (Urschrift S. 247). Wenn er zu 33, 2 (§. 343 S. 142 b) von vier Seiten spricht, von denen aus, und von vier Völkern, denen Gott erschienen, so bemerkt Hr. F. richtig, Sifre habe wohl קָדֵשׁ nicht קֹדֶשׁ gelesen; Dies ist bereits in Ztschr. der D.=M.=G. Bd. XIV S. 315 f. im Zusammenhange mit der Uebersetzung der 70 nachgewiesen. Unbeachtet läßt hingegen wieder Hr. F., daß Sifre (§. 351 S. 145 a) mit Samarit., Syrer, wohl auch jerus. Tharg .II. V. 10 ותורותך im Pl. gelesen (vgl. Ur=

*) Mit Unrecht corrigirt daher Uhlemann in seiner samarit. Chrestomatbie p 119 (vgl. Anm. y) וחזי in ואחזי.

schrift S. 473), ebenso entgeht ihm, daß Sifre (§. 355 S. 148 a) die richtige Lesung בְּאֵר 33, 26 zu erklären sucht (vgl. Urschrift S. 298 und Ozar nechmad III S. 4).

Daher sind es auch Mechiltha und Sifre, denen wir die schätzbaren Nachrichten verdanken über die von den 70 vorgenommenen Aenderungen (Mech. P. Peßach c. 14. S. ט״ו, vgl. Sifre Deuteron. §. 148 S. 104 a), die zur Genüge Urschrift S. 439—47 erläutert sind, sowie über die „Thikkun Soferim“ (Mech. P. Schirah c. 6 S. 47 f., Sifre Num. §. 84 S. 22 b), deren volle Bedeutung Urschrift S. 309 ff. entwickelt ist. Auch hier sind die neuen Herausgeber ihrer Aufgabe nicht genügend nachgekommen. — In ihnen finden wir ferner so manche Erklärung, die, ohne eine andere Lesart nöthig zu machen, bei alten Uebersetzern wiedergefunden wird, aber später verlassen wurde. So (Mech. Par. Peßach c. 6 S. ה und c. 11 S. 15) daß Ismael, gegenüber von Akiba, סף 2 Mos. 12, 22 mit Thürschwelle erklärt, übereinstimmend mit 70 (Urschrift S. 436); interessant ist, daß auch in der Stelle, welche Akiba als Stütze seiner Auffassung anführt, nämlich 1 Kön. 7, 50, die 70 ספות gleichfalls mit πρόθυρα wiedergeben, hingegen Aquila und Symmachus mit ὑδρίαι, der Streit zwischen der alten und der neuen Auffassung also auch dort sich erneut. So ferner (das. c. 16 S. כד), daß Joße der Galiläer das היום aus 2 Mos. 13, 4 zum Ende von V. 3 nimmt wie Samarit. und Syrer (vgl. Urschrift S. 184 f.), was Hr. W. richtig erkannt. Die Erklärung von וַחֲמֻשִׁים (13, 18) als fünfgereiht, welche wir in der Mechiltha (P. Beschallach Einl. S. כט, vgl. P. Peßach c. 12 S. 17) lesen, stimmt mit 70 und jerus. Tharg. I. überein, (Urschrift S. 463), worauf auch H. W. hinweist. — Auch zu 14, 20 stimmt die Mech. (das. c. 4 S. 37) im Ganzen mit dem Samarit. und Symmachus überein, sowie auch mit den Thargumim, wenn sie erklärt, die Wolke habe den Aegyptern Finsterniß, den Israeliten aber Erleuchtung gebracht (vgl. diese Ztschr. Bd. I. S. 50). Wenn dieselbe an verschiedenen Stellen (P. Wajassa c. 1 S. 54, c. 7 S. 61 oben, P. Bachodesch c. 9 S. עט) נִסָּה nicht „prüfen“, sondern „erheben“ übersetzt wissen will, so steht das mit der ganzen alten Anschauung im Zusammenhange, die Urschrift S. 287 f. und in dieser Ztschr. Bd. I. S. 45 erörtert ist. Auch die Umdeutung der Worte: Gott mein Panier (17, 15) theilt die Mech. (P. Amalek c. 2 S. כד) mit allen alten Uebersetzungen (vgl. Urschrift S. 474 f.).

Sie (P. Jithro c. 1 S. 66) und Sifre (Deut. §. 4 S. 66 a, §. 27 S. 71 a) geben die eigenthümliche Deutung, daß ויואל 2 Mos. 1, 21 den Sinn von „beschwören" habe, die uns auch von andern alten Uebersetzern aufbewahrt worden (vgl. diese Ztschr. Bd. I. S. 50 und Bd. IV S. 42 f.). Zu 18, 7 entscheidet sich die Mech. (das. S. 67) dahin, daß Moses vor Jithro sich verbeugt habe, da man seinen Schwiegervater zu ehren verpflichtet sei; diese Ansicht theilt freilich der Samaritaner nicht, der deßhalb geradezu in den Text setzt, Jithro habe sich vor Moses (למשה) verbeugt. Die Lehre, welche die Mech. an diesen Vers anlehnt, wird sonst nirgends reproducirt, erst die späteren Casuisten nehmen sie wieder auf, suchen aber einen andern Beleg auf und kennen die Worte der Mech. gar nicht. Dies war Alles bereits Urschrift S. 372 kurz ausgeführt; auch Hr. W. macht auf Einzelnes davon aufmerksam. — Die Auffassung, daß mit den Worten „auf fernem Wege" (4 Mos. 9, 10) gesagt werden solle, wenn der sich zum Passahfeste Anschickende sonstwie unrein sei, deuten andere Uebersetzer an, und drückt jerus. Tharg. deutlich aus; dasselbe thut Sifre (Num. §. 69 S. 17 b f.), knüpft daran die Setzung des Punktes über das He in רחקה und fügt auch die übrigen mit Punkten versehenen Stellen nebst deren Deutung an (vgl. Urschrift S. 185 ff. und S. 257 f.). So folgt Sifre (Deut. §. 301 S. 128 a) auch in der Umdeutung der Worte „ein umher irrender Aramäer war mein Vater" (26, 5) alten darüber gegebenen Anleitungen (Urschr. S. 363 f.).

Schon diese hier in Kürze zusammengestellten Erklärungen, denen sich gewiß noch manche ähnliche hinzufügen lassen, enthüllen uns den alten exegetisch-dogmatischen Standpunkt der beiden Baraitha's, welche im Einklange mit andern alten Autoritäten stehen, auch zuweilen darauf ausgehen, das Bibelwort so zu deuten, daß daraus keine irrthümliche religiöse Annahme abgeleitet werden könne, ein Verfahren, das später wieder theilweise zu Gunsten der wörtlichen Treue verlassen wurde. Diese Umdeutungen hatten meistens ein dogmatisches oder historisches Interesse, und wenn man später von ihnen abgegangen, so geschah es nicht, weil man in seinen religiösen Annahmen abwich, man stimmte vielmehr in der Sache vollkommen mit den auch von Mechiltha und Sifre vertretenen Anschauungen überein, hielt es aber nicht mehr für nöthig, zu ihrer Befestigung Umdeutungen von Bibelstellen vorzunehmen, da man die religiösen Ueberzeugungen bereits so gesichert wußte, daß ein ihnen

scheinbar nicht entsprechender Ausdruck keine Verwirrung mehr erzeugen konnte. Der Schwerpunkt des jüdischen Lebens ward immer mehr in der Gesetzesübung gefunden, alles Andere trat in den Hintergrund. Aber gerade in dem gesetzlichen Theile, der Halachah, bereitet sich um jene Zeit, welcher die beiden Baraitha's ihre Grundlage, ihre wesentlichsten älteren Bestandtheile verdanken, nämlich die vormischnaitische Zeit in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, ein bedeutender Umschwung vor, der dann erst seinen völligen Abschluß fand. Der alte Streit zwischen Sadducäern und Pharisäern hatte eine mächtige Einwirkung auf die ganze praktisch-religiöse Richtung; während jene das Priesterthum in den Vordergrund treten ließen, suchten diese dessen Ansehen und Vorrechte möglichst zu beschränken, hingegen dem ganzen Volke selbst Mittel darzubieten, welche ihm die religiöse Weihe und Mitthätigkeit verschafften. Im Fortgange der Zeit drang der Pharisäismus immer siegreicher und mit immer größerer innerer Erstarkung vor, so daß in ihm selbst zwei Richtungen entstanden, die zwar im Principe einverstanden waren, aber in dessen Durchführung aus einander gingen, die wir von den beiden Schulen des Schammai und des Hillel an bis auf Akiba und seine Zeitgenossen herunter verfolgen können. Die neuere halachische Richtung unterscheidet sich meistens von der älteren dadurch, daß sie die von diesen angewendeten Grundsätze und Umdeutungen energischer, consequenter, selbstständiger verfolgt. Diese neue Schule fand, soweit wir es geschichtlich überschauen können, ihren ersten geistesstarken und entschiedenen wie auch durchdringenden Vertreter in Hillel, und ebenso wiederum in Akiba den Mann, welcher sie zur Abrundung und zum Abschlusse brachte und deren Sieg vollständig durchführte. Mischnah, Thoßeftha und Sifra sind vollständig nach den Grundsätzen der neuen Richtung bearbeitet, sie verwischen oft selbst die Erinnerung an eine frühere von ihnen abweichende Meinung gänzlich, was namentlich von der Mischnah gilt. Anders verhält es sich mit Mechiltha und Sifre.

Sie sind aus der Schule Ismael's hervorgegangen. Ismael aber, ein Zeitgenosse Akiba's, hatte wie mehrere andere damalige Gelehrte, z. B. Eliefer ben Hyrkan, Joße der Galiläer u. A., nicht so entschieden mit der älteren Richtung gebrochen wie Dies sein kühner Gegner Akiba that; dabei war er Priester und mochte deren Vorrechte nicht so beschränken wie der demokratische Vertreter der Gleichberechtigung Aller, Akiba. Für dieses letztere Moment führt die

babylonische Gemara selbst, welche den Einfluß desselben zu würdigen weiß, einige Belege an (Chullin 49 a). Dieselben ließen sich vielfach vermehren, ich will blos auf einen hinweisen. Wenn dem Priester 3 Mos. 21, 1 ff. die Verunreinigung durch eine Leiche untersagt wird und nur die nächsten Verwandten als Ausnahmen hingestellt werden, so ist der dabei gebrauchte Ausdruck יִטַּמָּא, er verunreinige sich, einer abweichenden Auffassung fähig. Es kann bedeuten, der Priester dürfe sich an der Leichenbestattung solch naher Anverwandter betheiligen, wenn er sich auch dadurch verunreinigt, aber ohne daß was ihm hiermit gestattet ist, ihm auch zur Pflicht gemacht würde; es kann aber auch heißen, er müsse sich an ihnen verunreinigen, es sei seine Schuldigkeit. Die erstere Auffassung vertritt Ismael, die letztere Akiba, und die Gemara weiß von Fällen zu erzählen, wo Priester sich der Verunreinigung enthalten wollten und man sie dazu genöthigt habe: לה יטמא רשות דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר חובה (Sotah 3 a vgl. Sebachim 100 a). — Aus dieser Schule also ging die Grundlage dieser beiden Baraitha's hervor, und wenn sie auch spätere Zuthaten angenommen, so sind doch auch die alten Bestandtheile geblieben. Daher finden wir in ihnen eine große Anzahl von Discussionen zwischen Ismael und Akiba, die in der Mischnah und ihren Dependentien nicht aufgenommen sind, indem dieselben einfach nach Akiba abgeschlossen haben, ohne einer abweichenden Meinung zu gedenken. Selbst die beiden Gemaren, welche doch von einer großen Menge Baraitha's Gebrauch machen, wenn sie sie auch für die praktische Entscheidung nicht als maßgebend anerkennen, haben viele dieser abweichenden Meinungen zurückgelassen oder haben sie in umgestalteter Form, so daß unsere beiden Baraitha's die einzige Quelle dafür bleiben. Ebenso erfahren wir nur aus ihnen die Ansichten der Schüler Ismaels, Joschiah und Jonathan, welche in der Mischnah gänzlich ignorirt, in den Gemaren jedenfalls mit geringerer Gunst als ihr Lehrer behandelt werden. Wenn nun die dissentirenden Ansichten in Mechiltha und Sifre vollständiger angeführt werden, so ist dies schon eine Bereicherung unserer Erkenntniß des halachischen Entwickelungsganges, allein es entsteht daraus kein Widerspruch mit der zur geltenden Praxis gelangten jüngeren Halachah, sobald auch diese in Mechiltha und Sifre gleichfalls Aufnahme gefunden hat. Aber Verwirrung entsteht, wenn diese sich ebenso auf die Aufnahme der älteren Halachah, mit Verschweigung der späteren

beschränken, wie umgekehrt wiederum die Mischnah und die ihr folgenden Werke blos die jüngere mit Ignorirung der älteren aufnehmen. Daß eine ältere Richtung bei diesen Fällen vorhanden war, ist dann in den anderen als maßgebend betrachteten Quellen nicht bezeugt; man hat daher sich geweigert, eine solche in Mechiltha und Sifre zuzugeben. Allein sie wird meistens durch die Herbeiziehung anderer gleichfalls nicht genug beachteten alten Zeugen, der alten Uebersetzungen, namentlich des jerusalemischen Thargums nachgewiesen, sie wird wiederum häufig durch die Nachrichten über abweichende Secten, Sadducäer, Samaritaner, Karäer, wenn auch dieselben zuweilen nur trümmer- und mangelhaft auf uns gekommen sind, bestätigt, und es ist Mangel an wissenschaftlich-historischem Sinne sich gegen die Annahme zu sträuben, daß eine solche abweichende alte Halachah existirt habe.

Daß die beiden in Rede stehenden Baraitha's, ihren ursprünglichen Bestandtheilen nach, Ismael und seiner Schule angehören, ist nunmehr eine anerkannte historische Thatsache; auch Hr. W. bespricht den Punkt in der Einleitung zur Mechiltha S. XVIII und belegt ihn an mehreren Orten seines Commentares. Es mag hier blos noch auf zwei Stellen hingewiesen werden. Die Mißhandlungen, welche die Aramäer nach 2 Chr. 24, 24 gegen den König Joas ausführten, werden in der Mechiltha (Amalek c. 1 S. כ״א) eigenthümlich gedeutet, dasselbe wird jerus. Kidduschin 1, 7 ausdrücklich im Namen Ismael's angeführt (תני ר׳ ישמעאל). Hr. W. macht darauf nicht aufmerksam. In Sifre (Anf. Schelach §. 107 S. 29 a) wird eine Ansicht ausgesprochen, der Akiba entgegnet, worauf Ismael replicirt; daraus ist ersichtlich, daß die erste schlechtweg angeführte Ansicht die des Ismael ist, und sein Name konnte wegbleiben, weil eben das Ganze sein Werk ist. Hr. F. glaubt die Worte דברי ר׳ ישמעאל hinzufügen zu müssen, wie es auch die bab. Gem. Kidduschin 37 a thut; allein das ist unnöthig.

Ebenso wird der enge Zusammenhang dieser Baraitha's mit dem jerusalemischen Thargum, nachdem die große Uebereinstimmung zwischen ihnen mit so zahlreichen Belegen nachgewiesen worden, von allen Seiten zugegeben werden müssen; die beiden neuen Herausgeber verweisen daher auch in ihren Commentaren an unzähligen Stellen auf dieses Thargum, und Hr. W. besonders weist ausdrücklich auf diesen Zusammenhang hin (vgl. z. B. Mech. Bo c. 7 S. ו Anm. 10 und c. 10 S. יד Anm. 1). Um so auf-

fallender ist es, wenn wegen Verschmähung dieser Hülfe der Sinn der Baraitha verkannt wird. So ist bereits Urschrift S. 193 erörtert, daß eine alte Erklärung einen Widerspruch zu finden glaubte in 2 Mos. 22 zwischen V. 9 und 10. Während sie nämlich im ersten Verse den Ausspruch fand, daß bei jedem Unfalle, welcher ein zur Aufbewahrung übergebenes Vieh betroffen, auch wenn es gefangen, d. h. gestohlen worden, der Hüter zu keinem Ersatze verpflichtet ist, sobald er beschwört, daß er nicht Hand daran gelegt, so sagt der zweite Vers aus, daß er zum Ersatze verpflichtet ist, wenn es gestohlen worden. Um diesen Widerspruch zu lösen, behauptet sie, der erste Vers handle von einem Hüter, der keinen Lohn erhalte, der habe keine Ersatzpflicht beim Diebstahle, wohl aber der um Lohn hütet, und von ihm gelte die Bestimmung im zweiten Verse. Dies sagt das jerus. Tharg. ausdrücklich, indem es in V. 8 hinzufügt: בלא אגר נטיר, hingegen in V. 10: דהוה ליה עמיה אגר נטיר. Vollkommen damit übereinstimmend ist, wenn die Mechiltha (Mischpatim c. 16 S. צט) zum letzteren Verse sagt: זה שומר שכר והעליון שומר חנם. Die spätere Halachah verfährt hier anders, faßt auch V. 9. von dem Lohnhüter, und Hr. W. sagt hier (Anm. 3) nicht das Genügende zur Erklärung. — Die Worte 5 Mos. 26, 12. 13 finden wir in dem jerus. Tharg. dahin aufgefaßt, daß man im dritten und sechsten Jahre drei Zehnte auszuscheiden habe, neben dem jährlichen nämlich für die Leviten und einem zweiten jährlichen, der von den Eigenthümern in Jerusalem zu verzehren sei, noch einen dritten für die Armen. Mit dieser Auffassung, welche die spätere Halachah nicht theilt, stimmen nicht blos sonstige ältere Autoritäten überein — wie Tobias, Josephus, wohl auch die 70 — und die abweichenden Secten wie Samaritaner und Karäer, sondern sie findet sich noch in Sifre an zwei Stellen (Deuteron. § 72 S. 89 b. § 302 S. 128 b.) ganz klar, an einer dritten Stelle (§ 109 S. 106 b.) ist die nach der späteren Halachah vorgenommene Correctur leicht sichtbar. Dies ist Alles Urschrift S. 179 f. hinlänglich nachgewiesen. Wenn Hr. F. Dies nicht berücksichtigt und die Worte des Sifre mit den alten Erklärern gewaltsam dem Standpunkte der Gemara anbequemen will, in dessen Worte hineincorrigirt, so ignorirt er den besten Commentator für diese Baraitha, nämlich das jerus. Thargum.

Daß nun Mechiltha und Sifre der Gemara widersprechen, ist eine Thatsache, welche hie und da die neuen Heraus=

geber zugeben und ohne Scheu darauf hinweisen.*) Allein dieser Grundsatz verdient eine weit größere Anwendung und muß uns namentlich erkennen lassen, daß die beiden Baraitha-Sammlungen uns den Standpunkt der alten Halachah aufbewahren, welche in den andern Werken verdrängt ist. So ist (Ozar nechmad IV S. 92 ff.) begründet, daß die alte Zeit für das Passahmahl eine Gesellschaft (חבורה) von mindestens zehn Personen verlangte, wie Josephus und jerus. Tharg. bezeugen und auch sonst noch Andeutungen dafür vorkommen; diese Anforderung ist zwar in der recipirten Halachah verwischt, allein sie liegt der Meinungsverschiedenheit Ismael's und Akiba in Mech. Bo. c. 3 (S. ה, nicht genügend erörtert Anm. 8) zu Grunde. — Wenn in 5 Mos. 16, 2 gesagt wird, man solle das Passah von Schaafen und Rindern schlachten, so widerspricht Dies andern Stellen, in welchen blos Lämmer als tauglich zu diesem Opfer bezeichnet werden. Daß das judäische Deuteronomium die Opfervorschriften weit mehr darüberhin behandle, konnte den alten Lehrern nicht in den Sinn kommen. Wohl aber war es dem Pharisäismus darum zu thun, die Privatopfer, welche auch die Israeliten genießen dürfen, den blos Priestern zum Genusse verstatteten Tempelopfern an Heiligkeit gleichzustellen, und das thaten sie nicht blos für das Passahlamm, sondern auch für das zum sonstigen Festmahle bestimmte Opfer (Chagigah); letzteres nun durfte auch von Rindern sein, und dieses eben wollten sie unter dem Passahrinde des Deuteronomiums verstehen. Diese Ansicht

*) Vgl. nur Mech. Bo. c. 5 (S. ז und Anm. יב), c. 7 (S. 11 und Anm. נ), c. 9 (S. 13 Anm. 8 und S. יג Anm. ס), wo Hr. W. einsichtsvoll zugesteht, daß die Mech. eine strengere Ansicht aufstellt, es seien nämlich am Sabbathe (und Festtage) biblisch nicht blos wirkliche Arbeiten untersagt, sondern ein strenges Ruhegesetz vorgeschrieben, das auch das Verbot umfaßt, einen Nichtjuden mit einer Arbeit zu beauftragen, während die Gemara Dies nicht als biblische Vorschrift erklärt, nur als rabbinische Ausdehnung. Ob die Mischnah in diesem Punkte der älteren rigideren oder der späteren mehr juristischen Ansicht angehört, steht noch nicht fest (vgl. meine wissensch. Zeitschr. u. s. w. Bd. IV (1839) S. 185 ff.). Ferner ist darauf hingewiesen c. 14 S. כ Anm. יב, c. 17 S. 26 Anm. 6, c. 18 S. כד Anm. 3, deßgleichen Mischpatim c. 1 S. כב Anm. 9, wozu zu bemerken, daß bereits Moses aus Coucy in seinem Buche der Gesetze unter Gebot 83 auf diese Abweichung zwischen der Mechiltha und der Baraitha in der Gemara aufmerksam macht und den Widerspruch auszugleichen sucht, und sind seine Worte in den Anmerkungen zu Maimonides' Mischneh Thorah עבדים 1, 2 angeführt. Vgl. ferner Wajakhel S. 111 A. 3.

wurde später verdrängt, aber sie erhielt sich in Mechiltha (Bo c. 4 S. ר) im Namen Ismael's und in Sifre (Deut. §. 129 S. 101 a), vgl. diese Zeitschr. Bd. II S. 49 ff. — Ebenso ist das. V. 8 der Ausspruch auffallend: Sechs Tage sollst du Mazzoth essen, und am siebenten ist Schlußfest u. s. w., als finde am siebenten das Mazzah-Gebot nicht Statt! Der alte Pharisäismus benutzt die Stelle, um an ihr eine Stütze zu gewinnen in seinem Kampfe gegen die Boëthusier; er findet nämlich darin einen Beleg für seine Behauptung, daß das Omer neuer Frucht am zweiten Passahtage (nicht an dem in den Passah fallenden Sonntag) dargebracht werde und von nun an der Genuß neuer Frucht gestattet sei, sechs Tage also konnte man am Passah Mazzah von der neuen Frucht genießen, nämlich an allen außer dem ersten Tage. Diese sehr gezwungene Deutung wurde später verlassen, aber sie fand Aufnahme in Mechiltha (Bo. c. 8 S. 12) und Sifre (Deut. §. 134 S. 101 b, vgl. diese Zeitschr. Bd. II S. 52 ff.). — So halte ich es ferner für wahrscheinlich, daß die Mechiltha (das. c. 16 S. 23) in Betreff der Erstgeborenen des Viehes der Leviten von der recipirten Halachah abweicht. Sie deutet nämlich aus den Worten 13, 2: „Alles das den Mutterleib durchbricht unter den Kindern Israel's an Mensch und Vieh, ist mein", daß nur bei denen, wo das Gesetz der Erstgeborenen unter den Menschen Geltung hat, es auch von der Erstgeburt des Viehes gelte, also blos bei Israeliten, wo aber das Gesetz für das erstgeborene männliche Menschenkind keine Anwendung finde, also bei Leviten und Priestern, es auch für das erstgeborene männliche Vieh nicht in Anwendung komme. Demnach ist das Erstgeborene sowohl des reinen Viehes, Kalb und Lamm, das dem Priester zu übergeben ist, als auch das Eselsfüllen, das, weil es nicht genossen werden darf, mit einem Lamme ausgelöst werden muß, bei den Leviten und Priestern frei wie der erstgeborene Knabe. So ist der natürliche Sinn ihrer Worte: באדם ובבהמה, את שיש לו באדם יש לו בבהמה, יצאו הלוים שאין להם באדם אין להם בבהמה. So scheint es auch die Mischnah Bechoroth 1, 1 auszusprechen, wenn sie schlechtweg sagt: Priester und Leviten sind frei nach einer logischen Schlußfolgerung; wenn sie nämlich das Vieh der Israeliten durch das Ihrige in der Wüste befreit haben, um wievielmehr daß sie das Ihrige selbst befreien. So faßt es auch Abaje in der Gemara 4 a. Freilich eine andere Mischnah, (2, 1), schränkt die Befreiung derselben auf

menschliche Erstgeborene und Eselsfüllen ein und bestreitet die Befreiung bei Rind und Lamm, dasselbe behauptet die Toßeftha c. 1. Allein dies ist Ansicht der späteren Halachah, die die Vorrechte der Priester und Leviten mehr eingeschränkt wissen will, man ist aber nicht berechtigt, dieselbe auch der Mechiltha beizulegen (wie Hr. W. thut Anm. ג). — Die Ansichten der alten Halachah, wie sie in Ueberresten beider Baraitha's erhalten sind, über das zur Sklavin verkaufte ebräische Mädchen sind in Urschrift S. 187 ff. erörtert; die neuen Herausgeber (Mech. Mischpatim c. 3 S. פה f., Sifre Deuteron. §. 118 S. 98 b.) gehen nicht genügend darauf ein. — Eine große Härte beweist die ältere Halachah, indem sie, den Wortlaut 2 Mos. 21, 20 pressend, den Herrn freispricht, wenn er den von ihm gezüchtigten Sklaven alsbald verkauft und dieser kurz darauf an den Folgen dieser Züchtigung gestorben, weil er nicht „unter seiner Gewalt" gestorben; die jüngere Halachah geht von milderen Grundsätzen aus. Dies ist Urschrift S. 447 f. mit den Belegstellen erörtert. Hr. W. (Mischpatim c. 7 S. 90 Anm. ג) erkennt die Differenz gleichfalls an gegenüber den harmonistischen Versuchen der früheren Erklärer. — Die alte Halachah betrachtet ein ausgetragenes Kind und ebenso ein deßgleichen thierisches Junges als selbstständiges lebendes Wesen, während die jüngere Halachah es auch dann noch, solange es nicht zur Welt gekommen, als ein „Glied der Mutter" betrachtet; das hat strafrechtlich und in Betreff der Lehren über verbotene Speisen, über Unreinheit, ja über Festvorschriften abweichende Bestimmungen und Auseinandergehen in der Erklärung mancher Bibelstellen zur Folge. Wiederum tritt Ismael als Vertreter der alten, Akiba und seine Schule als Vertreter der neueren Ansicht auf. Das ist Urschrift S. 437 f. und S. 477, Ozar nechmad III S. 12 ff. und S. 126 ff. ausgeführt. Die neuen Herausgeber (zu Mech. Mischpatim c. 8 S. צ Anm. ק, zu Sifre Numeri § 125 S. 44 b. und § 127 S. 45 b) heben Dies nicht genügend hervor. — So ist auch die ältere Halachah hart, indem sie das Gebot „Auge um Auge" bei der vorsätzlichen That ausgeführt wissen will und nur bei der unvorsätzlichen sich mit Geldentschädigung begnügt; die jüngere läßt überall die letztere eintreten. Eliezer, Vertreter jener, hält die alte Meinung in Mechiltha (das. S. 91) fest (vgl. Chaluz VI S. 28), und auch Hr. W. giebt Dies zu (Anm. 7). — Auch in Betreff der Strafe, welche die Eigenthümer eines stößigen Ochsen

trifft, hat die ältere Halachah strengere, dem buchstäblichen Sinne der Schriftstelle sich enger anschließende Bestimmungen, die in Mechiltha (das. c. 10 S. צג) ihre Vertretung finden, wie wohl Urschrift S. 448 ff., aber nicht von Hrn. W. nachgewiesen ist. — Die Stelle, welche über die der Hut anvertrauten und unter derselben beschädigten Gegenstände handelt (2 Mos. 22, 6—14), hat in ihren Bestimmungen mancherlei Phasen in der Halachah durchgemacht, und bereits oben ist in Uebereinstimmung mit dem jerus. Tharg. auf eine eigenthümliche Auffassung der Mechiltha hingewiesen. Eine ziemlich losgerissene Trümmer ist die Deutung, die Worte „der Eigenthümer nehme" blos auf den Fall, daß das Vieh gestorben, zu beziehen und zu erklären: der Eigenthümer nehme das Aas, wie Urschrift S. 192 nachgewiesen ist, was jedoch von Hrn. W. (das. c. 16 S. צט Anm. 2) ignorirt wird. Auch über die Bestimmung beim Falle, wenn das Vieh von Räubern weggetrieben worden, sind in der Mechiltha abweichende Ansichten, welche Urschrift S. 193 ff. im Zusammenhange mit den alten Uebersetzern erörtert sind und die von Hrn. W. (das. Anm. 7 u. 8) nicht genügende Berücksichtigung finden. Auch die hierher gehörige sprachliche Bemerkung, daß ידר die richtige Lesart ist und *δορά*, Haut, bedeutet, steht fest und füge ich außer den in Urschrift gegebenen Belegen noch hinzu, daß der Syrer in Micha 2, 8 אֶדֶר mit ܡܫܟܐ wiedergiebt. — Mit Unrecht ändert auch Hr. W. (das. c. 20 S. 106 und Anm. 7) die Lesart nach späteren Relationen; daß die Mech. gerade die alte Thatsache von Juda b. Tabbai und Simon b. Schetach richtig aufbewahrt, ist Urschrift S. 140 ff. nachgewiesen. — Ebenso weist Hr. W. (das. S. קט Anm. 5) aus pilpulistischer Lust die in Kerem Chemed IX S. 19 ff. beleuchtete vielfache Deutung des זכורך ab und ignorirt er die Bemerkungen über יראה in Ozar nechmad III S. 8 ff. — Richtig hingegen macht Hr. W. (Wajakhel c. 1 S. 111 Anm. 2) darauf aufmerksam, wie dort die Deutung eine ungesuchte ist, während die Gem. künstliche Gimatria's vornimmt, und ebenso weist er einsichtsvoll (S. קיא Anm. 6) darauf hin, daß die Baraitha, welche keine Stelle in der Gemara gefunden, gegenüber den Sadducäern das Gestattetsein des Anzündens von Licht vor dem Eintritte des Sabbathes, damit es am Sabbathe weiter brenne, nachdrücklich betont (vgl. Ztschr. der Deutschen morgenl. Gesellschaft Bd.).

Der Gegenstand ist von zu großer Wichtigkeit, als daß wir

ihn nicht noch weiter in Sifre verfolgen sollten; die Lust, eine Uebereinstimmung mit der Gemara herzustellen, richtet zu arge Verwüstungen an, als daß ihr nicht mit allem Nachdrucke entgegenzutreten wäre. Die alte Halachah schließt sich dem Wortsinne der Schrift (4 Mos. 5, 15) an, wonach der Priester die der Unkeuschheit verdächtige Frau beschwört; sie läßt ihn daher auch zuerst freundlich zureden und dann drohen (§ 12 S. 5 a). Die Mischnah und ihre Dependentien entziehen Dies dem Priester und weisen es dem großen Gerichtshofe zu (vgl. diese Ztschr. Bd. II S. 110). — Hr. Friedmann streicht, wie schon vor ihm der Commentator Hillel, Sifre Numeri § 112 (S. 33 a Anm. 19) das Citat אתה' הוא מגדף, weil es in Gemara Sanhedrin 99 b nicht steht; allein dort fehlt es mit Unrecht. Denn die angeknüpfte Deutung דורש בהגדה של דופי hängt gerade mit dem Worte מגדף zusammen, das aggadisch so zerlegt wird. Unmittelbar darauf beachtet derselbe die abweichende Lesart, welche zur Abwendung der Blasphemie versucht worden, in מגרף mit Resch, die schon Urschrift S. 269 f. genügend nachgewiesen ist, nicht zur Genüge, obgleich er die Lesart des Mscrptes: גרפה selbst anführt. — Eine sehr interessante Variante bietet Sifre an derselben Stelle gegenüber der Gemara in den Worten Ismael's, und es ist merkwürdig, wie sie, bei ihrer Unscheinbarkeit, unsere anderweitig feststehende Kenntniß des alten Standpunktes bestätigt. „Die Worte „er hat das Wort Gottes geringschätzig behandelt" (4 Mos. 15, 31), sagt Ismael, bedeuten: er habe das Verbrechen des Götzendienstes verübt, und zwar er habe das erste Gebot (דבור הראשון) verachtet, welches dem Moses von Gott gesagt worden, nämlich das Gebot: Ich bin der Herr, Dein Gott ... Du sollst keine andern Götter haben neben mir". In voller Uebereinstimmung übersetzt das erste jerus. Tharg. die Stelle: das erste Wort, welches Gott auf Sinai befohlen פתגמא קדמאה דפקיד). (יי בסיני Diese Ansicht Ismael's wird auch in Gemara Sanhedrin 99 a in seinem Namen angeführt, aber blos mit den Worten: er verachtet das Gebot (דיבור ohne הראשון), welches dem Moses auf Sinai gesagt worden, nämlich u. s. w. Diese Weglassung der Bezeichnung des Gebotes in dem Dekaloge, welches den Götzendienst untersagt, als des ersten ist offenbar auch in dem zweiten jerus. Tharg. beabsichtigt, wenn es in seiner Glosse die wörtliche Uebersetzung wiedergiebt: er hat das Wort Gottes (פתגמא דיי) verachtet. In diesem einen Worte, welches man später berichtigend

zurückließ, liegt eine ganze Geschichte. Schon vor ungefähr dreißig Jahren ist (Wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theol. Bd. III S. 147 ff., vgl. S. 463 ff. und Urschrift S. 373) nachgewiesen worden, daß diejenige Eintheilung der Zehngebote, welche das erste Gebot bis zu den Worten על פני „neben mir" ausdehnt, nicht blos von Philo und Josephus angenommen ist, sondern auch wohl von dem Versabtheiler adoptirt worden, während man später das erste Gebot mit עבדים „aus dem Sklavenhause" schloß. Der älteren Eintheilung folgt nun auch Ismael in Sifre, und indem die Gemara seine Worte anführt, corrigirt sie diese Angabe hinweg! Hr. F. beachtet diese Differenz nicht*). — Die Aenderungen, welche die Alten mit den Stellen vornahmen, die den Molochdienst und das Verbrennen der Kinder im Feuer besprechen, sind Urschrift S. 302 ff. behandelt, namentlich aber die bezügliche Stelle des Sifre (Deuteron. § 171 S. 107 a) das. S. 304 Anm. 2 und Ozar nechmad Bd. III S. 11 f., Hr. F. unterläßt es jedoch, eine richtigere Einsicht in dieses Verhältniß zu verbreiten. — Wie die Worte des Sifre über die lügenhaften Zeugen (§ 189 und 190 S. 109 b) auf einem ganz anderen Standpunkte stehen als die spätere Halachah, ist gleichfalls Urschrift S. 195 ff. ausgeführt, aber auch von Hrn. F. nicht genügend beachtet. — Eine merkwürdige Correctur macht die Mischnah in den Worten des Sifre § 196 S. 110 b. Dieser legt dem Galiläer Joße — einem Vertreter alter Ansichten — als Deutung der Schriftworte, daß ein Zaghafter den Kampfplatz verlassen dürfe, die Ansicht bei, ein Vierzigjähriger sei darunter verstanden, der nicht mehr den jugendlichen Mannesmuth habe. Die Mischnah läßt den Galiläer Joße sagen, daß darunter verstanden werde, wer sich schuldbewußt sei! — Ueber die „Herodisthat", die aus Mißverständniß zu einem „Schärfungswerke" (חידודים st. הירודים oder wie gewöhnlich geschrieben wird, הורדוס) gemacht wurde, ist Ozar nechmad Bd. III S. 1 f. genügend gesprochen; Hr. F., der (§ 241 S. 118 a Anm. 4) aus seinem Mspte. die richtige Lesart bestätigt, geht sehr flüchtig darüber hinweg.

Es mag an dieser Auswahl von Stellen, die tiefer in den innern Entwickelungsgang der Halachah einführen, genügen; zu den früher schon behandelten sind hier beispielsweise noch einige neue hinzugefügt, welche den älteren Standpunkt der beiden Baraitha's,

*) Die Gem. Horajoth 8 a hat keine Beziehung zu unserer Stelle.

ihre Abweichung von den recipirten Annahmen offenbaren. Ich habe zweifelhaftere Stellen wie andere, die eine umständliche Erörterung verlangen, übergangen; wird die Thatsache klar erkannt, so wird sich im Fortgange der Forschung dem denkenden und sachkundigen Leser noch Manches ergeben. Gehen wir daher lieber auf eine andere sehr werthvolle Eigenthümlichkeit der beiden Baraitha's über. Sie haben ein feines Gefühl für stylistische Unregelmäßigkeiten; sie suchen dieselben dann allerdings durch ungenügende Erklärungen zu rechtfertigen, aber jedenfalls machen sie auf sprachliche Erscheinungen aufmerksam, welche seitdem kaum wieder hervorgehoben worden und die in richtiger Benutzung für uns zu kritischen Handhaben worden. Betrachten wir einige derselben! Zu 2 Mos. 14, 2 wird im Namen Simon's (ben Jochai, Mechiltha Beschallach c. 1 S. 31) darauf aufmerksam gemacht, daß hier דבר אל בני ישראל stehe, ohne daß, wie gewöhnlich, ein לאמר oder ואמרת אלהם darauf folgte. Simon will diese Abweichung damit erklären, daß hier nicht ein dauerndes Gebot, sondern ein augenblicklicher Befehl gegeben werde; Rabbi hingegen bestreitet diese Regel, nur an drei Stellen treffe Dies zu, während sonst auch auf das bloße דבר אל בני ישראל ein dauerndes Gebot folge. Sprachlich ist diese Ausdrucksweise schon früher (Bd. I. S. 131 und oben S. 27 ff.) besprochen. Wo דבר ohne weiteres אמר steht, da folgt nicht der Befehl in directer, sondern in indirecter Redeweise, so hier „daß sie zurückkehren" וישבו, nicht „kehret zurück" שובו, so 25, 2 „daß sie eine Hebe mir nehmen" ויקחו, nicht „nehmet" קחו, desgleichen 4 Mos. 19, 2, ferner 3 Mos. 22, 2 „daß sie sich enthalten" וינזרו, nicht „enthaltet euch" הנזרו; in 4 Mos. 17, 17 ist der Befehl an die Israeliten gar nicht ausgedrückt, sondern die Aufforderung an Moses wird fortgesetzt: rede zu den Kindern Israel und nimm von ihnen, und nur das. 5, 6 wird zwar die Anrede nicht an die Israeliten gerichtet, aber doch in der gewöhnlichen Form der Gebote fortgefahren, so daß in der That der Samaritaner und die 70 לאמר hinzufügen, der Syrer דבר mit אמר vertauscht. Mit der sprachlichen Eigenthümlichkeit hat es nun seine Richtigkeit; ist aber auch durch diesen verschiedenen Sprachgebrauch eine inhaltliche Verschiedenheit begründet? In den drei Stellen 2 Mos. 14, 2. 25, 2. 4 Mos. 17, 17 ist, wie Rabbi dem Simon zugesteht, eine Anordnung so eingeleitet, die nicht zum dauernden Gebote werden sollte, allein nicht so bei den andern Stellen, und es ist auffallend,

daß Simon seinen Grundsatz allgemein aufstellt. Jedenfalls verdient die Bemerkung Beachtung und kann vielleicht kritisch verwerthet werden.

Fein ist ferner die Bemerkung zu 2 Mos. 15, 17: Du wirst sie bringen und sie einpflanzen in den Berg Deines Erbes. Die Mechiltha (das. c. 10 S. נא) nimmt an der dritten Person Anstoß; warum sprachen sie nicht die Hoffnung aus, daß sie selbst dahin kommen würden, also: Du wirst uns bringen und uns einpflanzen? Das ist aus dem Standpunkte einer späteren Zeit gesprochen, der es bereits bekannt war, daß die das rothe Meer Ueberschreitenden nicht nach Palästina kamen, sondern erst ihre Nachkommen. Für die Mechiltha, bei der es feststand, daß jene das Lied gesungen, war es eine prophetische Ahnung, deren sie sich selbst nicht bewußt waren. תביאמו ותטעמו, נתנבאו אבות ולא ידעו מה, תביאנו ותטענו אין כתיב כאן אלא תביאמו ותטעמו, אמרו הבנים נכנסין ולא האבות.

Zu 4 Mos. 15, 18 findet Ismael in Sifre (§ 107 S. 31 a) den Ausdruck בבאכם auffallend, der sonst nicht weiter vorkomme, sondern והיה כי תבאו אל הארץ oder והיה כי יביאך ה׳; er glaubt darin die Bestimmung zu finden, daß während sonst die Gebote erst mit dem vollen Besitze des Landes ihre Anwendung finden sollten, dieses, daß ein Stück vom Teige weggenommen werde, alsbald beim Betreten des Bodens, noch bevor das Land erobert worden, Geltung habe. Diese Deutung ist sicher nicht begründet und wird auch weiter nicht angeführt; allein die sprachliche Bemerkung ist richtig, und hat dieses Stück noch andere Ausdrücke, die ungewöhnlich sind. So kennt nur Ezechiel noch das Wort ערסתכם, die Phrase אשר אני מביא אתכם שמה wird nur noch in der Doppelvorschrift über verbotene Ehen gefunden (3 Mos. 18, 3. 20, 22); solche drei Erscheinungen in einem kleinen Stücke sind kritisch bedeutsam. In demselben Cap. V. 32 heißt es: Die Kinder Israel's waren in der Wüste, da fanden sie 2c. Aber wo in aller Welt sollten sie denn gewesen sein? Sie zogen ja die ganze Zeit über durch die Wüste, wozu also diese selbstverständliche Ortsbestimmung? Sifre (§ 113 S. 33 b) sucht eine Deutung; das Ereigniß fiel vor, meint er, kaum daß sie in die Wüste Sinai eingetreten, die Zehngebote empfangen, einen Sabbath gehütet hatten, da fand sich am zweiten alsbald Einer, der ihn entweihte. Den Frevler brachte man nun (V. 33) vor Moses und Aaron und die ganze Gemeinde; wie, fragt Sifre, wenn

Moses nicht die Art seiner Bestrafung kannte, brachte man ihn etwa dann vor Aaron, woher sollte denn dieser es wissen? Nun, meint er, es war umgekehrt, man fragte erst Aaron, und als der es nicht wußte, dann erst Moses, oder man war ins Lehrhaus gegangen, wo alle versammelt waren, so daß die Frage ihnen gleichzeitig vorgelegt wurde. Der Verbrecher ward gesteinigt באבנים (V. 35. 36) mit Steinen, während es anderswo (3 Mos. 24, 23) heißt אבן, mit Stein; auch Dies sucht Sifre (§ 114 S. 134 a) in Einklang zu bringen. Die Erklärungen der Baraitha sind allerdings von sehr geringem Werthe; aber die Bedenken, die sie anregt, haben kritische Bedeutung. So wird auch die Frage in Betreff Elasar's, der mit Moses genannt wird (27, 2), aufgeworfen (§ 133 S. 49 b), so auch das באבנים in Deuteronomium (§ 90 S. 92 b) gerechtfertigt. Wir haben es hier mit einem Abschnitte zu thun, der die schweren Strafen gegen Sabbathentweihung, und zwar noch dazu als praktisch vollzogen, verkündet; über den Charakter dieser Stellen ist oben (S. 33) gesprochen, und die Eigenthümlichkeiten in der Darstellung werden uns dadurch weniger auffallend sein.

Wenn in den eben besprochenen Stellen schon die Mitnennung Aaron's oder Elasar's der Schule, welcher wir die Grundlage des Sifre verdanken, auffallend war, umsomehr wenn ein Gebot ausschließlich und direct an Aaron gerichtet wird wie 4 Mos. 18, 1 (§ 116 S. 35 b vgl. S. 36 b) und V. 8 (§ 117 S. 37 a); an letzterer Stelle steht noch sogar ein וידבר ohne לאמר, obgleich der Befehl direct folgt (wofür nur der Syrer ܘܐܡܪ setzt). — Auch die ganz ungewöhnliche Schlußformel: und Moses sagte den Söhnen Israels Alles, was der Herr dem Moses befohlen (30, 1) fällt Ismael auf (§ 152 S. 55 b).

Daß diese Baraitha's uns alte historische Erinnerungen überliefern, die wir sonst nicht finden, ist natürlich. Auf einige ist schon aufmerksam gemacht und genügt eine kurze Erwähnung; Anderes verdient weitere Besprechung. So war Mechiltha (Schirah c. 5 S. מד) noch der Ausdruck אָבְנַיִם, die Weichen, bekannt, vgl. Urschrift S. 393 f. und 495. So ist auch die richtige Bedeutung der „Wassertrinker" (Jithro c. 2 S. 69) daselbst S. 152 nachgewiesen. — Es ist ferner daselbst S. 113 ff. als alte Einrichtung nachgewiesen, daß zuerst die Behörde, das Beth-Din wohl ausschließlich aus Priestern bestand, später aber theils in gleichmäßiger Zusammensetzung aus Priestern, Leviten und Israeliten, theils aus

getrennten Behörden für alle drei Classen, und ist dieses in Ozar nechmad IV, 102 ff. weiter begründet und in seinen wichtigen Folgerungen aufgezeigt, namentlich daraus das Gericht der 23 erklärt worden, indem das Sanhedrin in drei Theile zerlegt wurde. Hingewiesen war bereits auf Sifre Deut. § 153 (S. 104 b), auf Thoßeftha Sanhedrin c. 4, eine Stelle, die offenbar so auch in Sifre § 160 (S. 105 b) gestanden hat, die aber, weil sie mißverstanden worden, in unsern Ausgaben zurückgelassen wurde (vgl. Friedm. Anm. 6). Aber noch anderswo treten die nach den drei Heiligkeitsstufen verschiedenen Behörden auf. In 4 Mos. 18, 5 sieht Sifre (§ 116 S. 36 b) die Aufforderung an das israelitische Bethdin, die Priester zum rechten Dienste anzuhalten, אזהרה לב״ד של ישראל להזהיר את הכהנים; der Sammler des Jalkut mag Dies nicht verstanden haben und setzt שלישית für של ישראל — also etwa eine dritte Warnung —, wo jedoch am Rande die richtige Lesart angegeben wird. Umgekehrt hat Jalkut — übereinstimmend mit dem F.'schen Mspt. — zu V. 30 die richtige Lesart in Sifre (§ 122 S. 41 b) aufbewahrt, nämlich daß das Verbot an die levitische Behörde, לב״ד של לוים, gerichtet sei, während unsere Ausgaben die Worte של לוים zurücklassen. — Daß Sifre Deut. § 97 (S. 94 a) und § 104 (S. 95 a) die Anweisung giebt, vor den Samaritanern diejenigen Dinge, in welchen sie strenger verfahren, nicht als erlaubt zu behandeln, um ihnen nicht den Anspruch größerer Heiligkeit zukommen zu lassen, ist Chaluz VI S. 22 f. ausführlich belegt. — An zwei Stellen (Deut. § 109 S. 96 b, § 302 S. 128 b) hält es Sifre für nöthig nachzuweisen, daß das gänzliche Wegräumen heiliger Frucht im dritten Jahre am letzten Tage des Passah, nicht etwa des Hüttenfestes vollzogen werde; er fand es für nöthig, weil wiederum die Samaritaner die letztere Ansicht adoptirten, vgl. Zeitschr. der D.-M.-G. Bd. XVIII S. 596.

Schon mehrfach sind angebliche Verbesserungen nachgewiesen worden, welche die Späteren verschiedentlich in diesen Baraitha's anbrachten und dadurch Verstümmelungen und Verunstaltungen des Textes erzeugten, für dessen Herstellung die neuen Herausgeber recht Tüchtiges geleistet haben. Während der Sammler des Jalkut unsern Ausgaben gegenüber die alten richtigen Lesarten aufbewahrt, hat er dennoch, wie schon oben gelegentlich an manchen Beispielen nachgewiesen worden, hie und

da Mißverständnisse in den von ihm aufgenommenen Text hineingetragen. Ein Beispiel genüge zum Belege. In den Worten (2 Mos. 13, 19), Joseph habe die Söhne Israel's beschworen: Gott wird euer gedenken, da nehmet meine Gebeine von hierher mit euch, findet die Mechiltha (Beschallach Einl. S. 30), daß auch die Gebeine der andern Söhne Jakob's mit aus Aegypten gebracht werden, offenbar den Buchstaben „Söhne Israel's", „mit euch" pressend. Jalkut genügt Dies nicht, er findet in בזה eine Andeutung, indem זה an Zahlenwerth 12 enthält!*)

Wenn wir schließlich noch einen Blick auf die beiden Baraitha's von Seiten ihres sprachlichen Ausdruckes werfen, so bieten sie allerdings in dieser Beziehung nichts Unterscheidendes, doch sind sie vielfach als alte Documente von Werth, und sind für diesen Zweck sehr wenig benutzt. Auch hierfür mögen Andeutungen gegeben werden. Auch hier (Mechiltha Beschallach c. 1 S. 32) begegnen wir dem Worte דורכיות, das Mischnah Joma 6, 8 vorkommt; es muß an beiden Orten דורכ' mit Daleth gelesen werden und ist διαδοχή, ablösende Wache, vgl. Chaluz III S. 160. — Schirah c. 4 (S. 46) ist אכסנאוה in אפס' zu corrigiren, ὀψώνια, Zehrung (wie W. in den Nachträgen richtig bemerkt); Jalkut, der das Wort nicht kannte, läßt den Satz ganz weg. — Der Blick Abraham's, heißt es Amalek c. 2 S. 64, sei werther gewesen als der des Moses, denn den Abraham לא לבטוהו, wohl aber den Moses; לבט ist gleich dem syr. ܠܒܛ drängen, antreiben, bei Abraham heißt es nämlich in milder Form: erhebe doch (נא = ich bitte) deine Augen und siehe, bei Moses: und steige hinauf, erhebe deine Augen und siehe, in mehr befehlender Form. — Von der Ersatzpflichtigkeit eines Diebstahls des zur Huth übergebenen Viehes wird (Mischpatim c. 16 S. צב) der Fall ausgenommen, wenn es dem צוער übergeben wird; das ändert Hr. W. (Anm. 6) sehr ohne Grund in נוער, da gerade ersteres ein ächtbibl. Wort ist, welches Zach. 13, 7 in der Bedeutung: junge Hirten vorkommt, wie Aquila daselbst übersetzt: ποιμένες βραχεῖς. Etwas Aehnliches ist Hrn. W. schon früher (Bo. c. 13 S. יז Anm. 2) widerfahren; dort heißt es: Pharao habe selbst in der Nacht

*) Ob unsere Lesart in Mechiltha Beschallach c. 1 S. 33 die ursprüngliche ist und die des Jalkut eine falsche Correctur, wie Hr. W. Anm. 5 behauptet, bedarf noch der Untersuchung.

Alles aufgemahnt, nicht etwa — wie es bei uns und auch in Jalkut heißt — ע״י שרים ושרות „durch Fürsten und Fürstinnen" Thanchuma aber liest שדה ושדות und zwar beide Wörter mit Daleth, nicht mit Resch, Hr. W. weiß sich diese Lesart nicht zu erklären und verwirft sie. Allein es ist zu lesen שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת wie Koheleth 2, 8, also „durch die Beischläferinnen", eine Lesart, die nur, weil mißverstanden, dann geändert wurde. — Ueber בנסים (Jithro c. 2 S. סט und Sifre Deut. § 304 S. 129 a) ist das Genügende in Zeitschr. der D.-M.-G. Bd. XVIII S. 654 f. gesagt; Hr. W. (Anm. ק) vermuthet das Richtige. — Unklar ist mir in Sifre (Num. § 86 S. 23 b) das Wort הטרטין, wo es die gewöhnlichen Leute gegenüber den Vornehmen bedeutet; Jalkut ändert es willkürlich in כל אדם. Hingegen bewahrt derselbe die richtige Lesart בטוהר auf, wo bei uns in Sifre (Num. § 88 S. 24 a) unrichtig בטבור steht; „er saß zum Stuhlgange" vgl. Urschrift S. 408 f. Unklar ist wiederum לשון טורקוס (das. § 89 S. 24 b, vgl. Anm. 9). — In § 131 (S. 48 a vgl. Anm. 35) ist die Lesart הנוקרנים, die Zänker, die Krittler, die einzig richtige, vgl. Chaluz III S. 160. אנונא (Deut. § 1 S. 64 b) ist natürlich annona, das Jalkut wieder mißverstanden (vgl. auch Anm. 19), קלרה (§ 6 S. 66 b) ist mit Resch zu lesen und ist Kallirhoë. Die Stelle § 29 (S. 71 b) führt zum Verständnisse einer vielfach mißhandelten Mischnah. Dort heißt es, Gott habe zu Moses gesagt: דוגמא אתה עושה לדיינים, denn sie werden sagen, da dem Moses ein hartes Wort nicht nachgesehen wurde, wie viel weniger uns; דוגמא bedeutet also hier nicht einfach Beispiel, sondern wie auch das Hebr. משל und *παράδειγμα* bei den 70 (vgl. Schleußner) ein warnendes Beispiel. Dies ist nun auch der Sinn in Edujoth 5, 6, man habe eine Sklavin, welche verdächtigen Umganges bezüchtigt war, wenn auch gesetzlich die Bestimmung auf sie keine Anwendung fand, zum warnenden Beispiel (דוגמא) das bittere Wasser trinken lassen. — Deut. §. 37 (S. 76 b) heißt es mehrmals: vier Reiche מתכחשות עליה, in Anm. 12 führt Hr. F. die abweichenden Lesarten des Jalkut, Raschi's und Tobia's in Lekach Tob an, sie sind alle unrichtig und ist zu lesen מתכתשות (mit Thaw statt Cheth), ein im jerusalemischen Dialekte nicht seltenes Wort (vgl. Aruch und Buxtorf), das aber aus Mißverständniß vielfach corrumpirt wurde (vgl. Jesaias Berliner und Lindermann z. W.), und ist es wie das syr. ܐܬܟܬܫ,

mit einander streiten. — Ueber ריבאות (§ 42 S. 80 b, § 355 S. 148 a) ist Urschrift S. 409 bereits das Richtige gesagt. — Der Ausdruck, mit welchem die Vorschrift über die Behandlung einer von Gott abfallenden Stadt eingeleitet wird: wenn du hörst (5 Mos. 13, 13) giebt dem Sifre Veranlassung zu einer Deutung, deren schönen Sinn man ganz verkannte, weil man das Wort mißverstand und corrumpirte. Es heißt bei ihm (§ 92 S. 93 a), כי תשמע, ולא החוזר ומצותת, wenn du hörst, nicht aber wenn du umhergehst und aushorchst; die Bedeutung von צות im jerusalemisch Thargumischen, Syrischen und Arabischen ist: hören, und das Polel heißt: neugierig horchen, wie das midraschische צייתנית, die Horcherin. Es ist also vor allem inquisitorischen, ausspähenden Verfahren gewarnt. Ebenso findet sich jerus. Sotah 9, 1 (worauf Hr. F. Anm. 1 verweist) in Betreff des von unbekannter Hand Ermordeten, wenn die Leiche gefunden wird, ולא שתהא חוזר ומצותת עליו, nicht aber daß du umhergehst und danach horchst, forschst. Allein das ungewöhnliche Wort ward verkannt, findet sich daher nur in dem Mspte., das Hr. F. benutzte (ומצתת), wo der Commentator Hillel den Sinn ziemlich richtig wiedergiebt, bei uns jedoch steht unsinnig בהמצות, nicht viel besser bei Jalkut והמכותת, so daß die Stelle ganz unverstanden blieb. — Dem Aushorchen entgegen, das untersagt wird, warnt Sifre dann aber vor lässiger Menschenfurcht, die die Untersuchung nach dem Verbrechen scheut, mit den Worten: יכול יהיה רטט, nun könnte man glauben, er dürfte zaghaft und lässig sein. So liest wieder das Mspt. und commentirt richtig Hillel (vgl. Anm. 2). רטט kommt allerdings nicht häufig in dieser Bedeutung vor, findet sich aber in jerus. Thargumen, im Syr. heißt ܐܬܪܛܛ wanken (Spicilegium 45, 2. Land, anecdota 12, 16), davon ܪܘܛܛܐ, Unschlüssigkeit, auch im Arab. heißt رط, vom Wege ablenken, und رطّ, unsinnig sein. Da man das Wort nicht kannte, machte man רטיש daraus, das man zwar nach demselben Sinne hin erklärte, das aber nicht diese Bedeutung hat. — Von der verlobten Jungfrau, die vorn einem Andern mißbraucht wird, heißt es (5 Mos. 22, 23): es hat sie ein Mann in der Stadt gefunden. Sifre (§ 242 S. 118 b) macht dazu die Bemerkung: wäre sie nicht in der Stadt umhergegangen (vielmehr züchtig daheim geblieben), לא היה מסתקק לה. Das Wort hat Nathan in Aruch gar nicht,

Elia Levita hat es in Methurgeman aus dem Thargumim, und aus ihm entlehnen es die späteren Lexikographen. Die Bedeutung, welche es meistens in den jerusalemischen Tharg. hat, ist: in Verdacht, in Ungemach bringen, das bedeutet es auch hier, ist aber unpersönlich gebraucht: es wäre ihr kein Ungemach zugestoßen. Das Wort kommt sonst nicht in den semitischen Dialekten vor, im babyl. Tharg. ist es abgeschwächt. — In einem Gleichnisse, das Sifre (§ 343 S. 142 b) ausgeführt wird, heißt es: ein Mann belud einst seinen Esel mit schwerer, seinen Hund mit geringer Last, dennoch ging jener leicht damit einher, der Hund aber מלחית. Das Wort ist ein seltenes, aber doch klar und nur hie und da aus Mißverstand verstümmelt. Aruch führt aus Tharg. 2 Kön. 4, 34. 35 ואלחת als Uebersetzung von ויגהר an*); allein in unsern Ausgaben steht dort ואלהי, so auch ist das Tharg. bei Raschi und Kimchi in unsern Drucken angeführt. Meine Raschi-Handschrift liest ואנחית, Raschi erklärt es mit: müde sein und verweist dafür auf unsere Sifrestelle — die er jedoch nicht wörtlich citirt. Aus ואלהי und ואנחית. ergiebt sich die richtige Lesart ואלחת, welche sicherlich auch Raschi und Kimchi vor sich hatten, und die Bed. ist dort: sich hinstrecken, hinwerfen. Allein im babyl. Tharg. ist die Bedeutung abgeschwächt; denn das Wort heißt ursprünglich, wie Raschi richtig aus unserer Stelle erschließt: vor Mattigkeit sich niederwerfen, hinfallen, was zur Bibelstelle nicht paßt. Mussafia — und nach ihm Buxtorf — trägt eine Stelle aus Wajikra rabba c. 13 nach, wo das Gleichniß aus Sifre in etwas weiterer Ausführung wiederholt wird. Auch Jalkut Habakuk § 563 fügt eine Stelle, welche er der Mechiltha (wie am Rande vermerkt ist), nämlich Abschnitt Bachodesch c. 5 entlehnt, einen Zusatz hinzu, der offenbar aus Wajikra rabba entnommen ist, der dasselbe enthält. Im Syrischen verzeichnet das Wörterbuch ܠܗܝܫܘܬܐ und ܠܗܘܬܐ als Athemholen, jedoch ohne Beleg. Aber sichere Auskunft giebt das Arabische, in welchem لهث vom Hunde bedeutet: die Zunge vor Mattigkeit und Durst heraus strecken. — Zum Schlusse werde noch des Gebrauchs der Formel מכאן אמרו gedacht. Schon in Ztschr. der D.-M.-G. Bd. XII S. 537 Anm. wurde aus der Mischnah belegt, daß damit nicht eine Schlußfolgerung eingeleitet werden soll, daß es vielmehr einfach bedeutet: in diesem Sinne,

---

*) 1 Kön. 18, 42 wird dasselbe Wort mit גחין wiedergegeben.

von diesem Standpunkte aus ist auch folgende Lehre. Dieser Gebrauch wird bestätigt durch Mechiltha Mischpatim c. 2 S. כד, wo Hr. W. (Anm. ר) ziemlich richtig erklärt, durch Sifre Numeri § 123 (S. 42 b), § 131 (S. 47 b), wo Hr. F. (Anm. 18) unnöthig nach Jeruschalmi corrigirt: זו היא שאמרו חכמים, was allerdings denselben Sinn bestimmter ausdrückt, Deuteron. § 29 (S. 71 b vgl. Anm. 7) und sonst.

Aus den bisherigen Erörterungen geht schon zur Genüge hervor, daß unser Text der beiden Baraitha's vielfach an Verderbnissen leidet. Die neuen Herausgeber haben in dieser Beziehung sehr Anerkennenswerthes geleistet; sie haben nicht blos Jalkut und Lekach tob, die meistens gute Lesarten aufbewahren, sondern auch sonstige Parallelstellen fleißig und einsichtsvoll benutzt. Auch Handschriftliches stand ihnen hie und da zu Gebote. Natürlich ist hier noch Manches nachzuholen. Ich verweise blos auf eine Stelle, wo Hr. F. unsere falsche Lesart unberührt läßt, obgleich sie, wenn auch verständlich, zu einem weitgehenden Irrthume veranlassen kann. Sifre (§ 34 S. 74 b) lehrt, daß die Worte 5 Mos. 6, 7, man solle von diesen Worten sprechen, wenn man sich niederlege, und aufstehe, nicht etwa eng buchstäblich aufzufassen seien, als müsse man es thun, wenn man sich mitten im Tage niederlege, mitten in der Nacht aufstehe, daß vielmehr darunter verstanden werde, wenn man gewöhnlich sich niederlege, also bei Nacht, und wenn die Zeit zum Aufstehen sei, also mit Tagesanbruch, der Ausdruck sei eben nach der allgemeinen Sitte gewählt und beziehe sich nicht auf das etwaige abweichende Thun des Einzelnen. Das drückt Sifre nach unsern Ausgaben aus mit den Worten: דרך ארץ דברה תורה כלשון בני אדם. Diese Lesart ist falsch; denn es handelt sich hier von der allgemeinen Sitte (דרך), nicht von einer üblichen ungenauen Ausdrucksweise (לשון בני אדם). Wirklich hat Jalkut den Satz ohne die drei letzten Worte, ähnlich Tobia blos: כדרך בני אדם ד' ת'. Unsere Lesart aber, abgesehen von ihrer Ungenauigkeit, verführt zu dem Irrthume, als wäre die Phrase דתכב״א in den thalmudischen Schriften in einem Sinne gebräuchlich, der ihr in der That dort niemals zukommt und erst von Späteren auf sie übertragen wurde. In den thalm. Schriften wird der Satz nur angewandt bei scheinbaren Wiederholungen, wie wenn der Infinitiv vor dem Verbum finitum, wenn איש איש für irgend Jemand gesetzt wird, nicht aber in Betreff sinnlicher und uneigentlicher

Ausdrücke. An diesem Unterschiede festzuhalten ist von Wichtigkeit, wie in wissensch. Zeitschr. für jüd. Theol. Bd. V S. 239 ff. (vgl. das. S. 417 Anm., Reggio in Ozar nechmad I S. 126 ff. und meine Bemerkung dazu das. S. 159 f.) ausführlich nachgewiesen ist.

Auch frei von späteren Einschiebseln und Zusätzen sind diese Baraitha's nicht geblieben, und es ist wichtig, diese Elemente, welche oft in diese alten Schriften jüngere Ansichten einschmuggeln, wieder auszuscheiden. Auch hiervon sind oben gelegentlich Beispiele gegeben worden, und die neuesten Herausgeber haben auch hierauf fleißig geachtet. So ist schon in dieser Ztschr. Bd. I S. 138 der Zweifel ausgesprochen, ob die Erwähnung von 613 Gesetzen in Mechiltha Bachodesch c. 5 ächt oder vielmehr späterer Zusatz ist; auch Hr. W. (S. כד Anm. כ) stimmt dem bei. Demnach ist die Lesart, welche Handschriften in Sifre Deut. § 76 (S. 90 b Anm. 3) hineintragen, nämlich von der Zahl der 365 Verbote, gewiß eine verschlechternde Correctur gegenüber unserer freilich etwas dunkleren Lesart, die jedoch Jalkut festhält und die sicher auch Raschi vorgelegen. — So mag die Stelle in Sifre Num. §. 78 (S. 20 b): בתים אלו איני יודע מה הם 2c., da sie in Jalkut Exodus § 164 lediglich aus Pirke R. Eliefer angeführt wird, späterer Zusatz sein. — Besonders verdienen die eschatologischen Ausdrücke eine eingehende Prüfung. Die Vorstellungen von den letzten Dingen haben sich, wie in dieser Ztschr. Bd. III S. 159 f. nachgewiesen ist, im Laufe der thalmudischen Zeit geändert (vgl. das Judenthum und seine Geschichte Bd. II S. 33), und da sind oft in ältere Schriften die Ausdrücke der neueren Zeit eingedrungen. Alt scheint die Nebeneinanderstellung der „zukünftigen Welt" und der „neuen Welt" (Mechiltha Wajassa c. 5. S. 59. Jithro c. 1 S. 67); zweifelhaft ist die Scheidung zwischen den „Messiastagen" und der „zukünftigen Welt" (Sifre Deut. § 34 S. 72 b, wo es auch Jalkut § 842 hat, jedoch nicht Sotah 21 a; Sifre das. § 47 S. 83 a wie Jalkut § 870), ebenso die zwischen den „Tagen Gog und Magog's" und den „Messiastagen", obgleich dieselbe ein etwas älteres Gepräge hat (Sifre das. § 343 S. 143 a und Jalkut § 951), wie denn die allgemeine Bestimmung (§ 352 S. 145 b) „in der Zukunft" später in zwei Zeiträume der „Messiastage" und der „zukünftigen Welt" zerspalten wird (vgl. Anm. 10). — So ist offenbar auch in Sifre Deut. § 323 S. 138 b die Stelle: „Kinder des ersten Menschen seid ihr, der über euch und über alle ihm folgenden Geschlechter die Todesstrafe gebracht hat" ein spät=

midraschischer Zusatz. Außerdem daß dieser Gedanke der alten Agadah fremd ist, beweist es der ungelenke Ausdruck קנס עליכם מיתה, und der Umstand, daß die Autoritäten die bekannten späten Midraschisten R. Juda und R. Nehemia (in Jalkut sogar: Nachman) sind!

Mechiltha und Sifre verdienen, wie die bisherige Betrachtung hoffentlich nachgewiesen hat, eine recht ernste eingehende Behandlung; ein wissenschaftliches Studium des nachbiblischen Judenthums wird in ihnen ein höchst bedeutendes, bis jetzt nicht genügend erkanntes Mittelglied finden. Die neuesten Herausgeber haben ihre Ausgaben, wenn sie auch nicht immer mit dem nöthigen ganz unbefangenen Blicke und dem vollen wissenschaftlichen Freimuthe ihre Aufgabe ausgeführt, mit sehr lehrreichen Bemerkungen, auch mit ernsten Ansätzen zur wissenschaftlichen Behandlung ausgestattet. Lesenswerth ist die Einleitung des Hrn. Weiß zur Mechiltha, sehr beachtenswerth eine Vermuthung daselbst (S. XVIII), daß in unsern Thalmuden, wo seltsamer Weise die Mechiltha nie mit Namen genannt, obgleich Vieles aus ihr entlehnt wird, während Sifra und Sifre mehrfach genannt worden, sie dennoch auch mit ihrem Namen vorkomme, aber nur verschrieben sei הילכתא für מכילתא und an einer Stelle das Wort auch erhalten und auf unsere Schrift zu beziehen ist (vgl. Mischpatim c. 20 S. 107 Anm. ק). Treffend erklärt ist der Ausdruck לא הרי (Bo c. 18 S. 28 Anm. 10). Einen Ansatz zu einer tiefer erfassenden Behandlung bietet die kurze Charakteristik Akiba's (Beschallach c. 6 S. 40 Anm. כ). Freilich bleibt noch Vieles zu wünschen und zu berichtigen übrig. Auf Vieles der Art ist schon hingewiesen worden; ich will hier nur noch die ganz falsche Schätzung des Onkelos-Thargums hervorheben. Dieses späte, in steifer Wörtlichkeit oft den Sinn opfernde Product ist wahrlich keine Quelle für ältere Baraitha's (Bo c. 6 S. 9 Anm. ל), sondern höchstens in einen unbestimmten Ausdruck gefaßt, um es mit Keinem zu verderben. Anderswo kürzt er das jerus. Tharg. ab, so daß der Sinn unklar wird und ihm keine Bedeutung beizulegen ist (gegen Bo c. 15 S. 21 Anm. ק). — Es wird ferner hie und da über Dinge hinweggegangen, die vielleicht alten Thalmudisten ganz natürlich waren, für uns aber sehr lehrreich werden, indem sie uns die Stufe damaliger Spracherkenntniß klar machen. Wenn z. B. Mechiltha (Beschallach Anf. S. כח) zu נחם (2 Mos. 13, 17) bemerkt: אין נחום זה אלא נהוג mit Berufung auf Ps. 77, 21. 78, 14, so herrscht hier die Besorgniß, man möchte

נחם als bereuen oder trösten auffassen, aber der Scholiast wußte nicht sich auszudrücken und zu sagen, es komme von נחה, sondern er sagte blos, das נחם — und zwar als gehörte Alles zum Stamm! — bedeute hier: führen. — Ebenso hat Hr. Friedmann für Sifre recht Brauchbares geleistet, er nimmt nicht selten den Anlauf zu historischer Kritik (vgl. Deut. § 31 S. 72 b Anm. 17, § 36 S. 75 a Anm. 3, § 37 S. 76 a Anm. 6, §. 38 S. 77 b Anm. 12, § 343 S. 142 b Anm. 11 und S. 143 b Anm. 39, § 345 S. 143 b Anm. 8, § 352 S. 146 a Anm. 28), und so tragen beide Werke überall das Gepräge von Einsicht und Gelehrsamkeit. Auf Einzelnes noch näher einzugehen ist hier nicht meine Absicht. Mögen die Werke benutzt werden und zu neuen Studien anregen!

20. März.

III.

Aufeinanderfolge der Mischnahordnungen

von Rabbiner Dr. Tobias Cohn in Potsdam.

I.

Seitdem der Aufsatz „Plan und Anordnung der Mischnah“ von Dr. Geiger erschienen a), ist meines Wissens dieses Thema nicht weiter zur Sprache gekommen. Neu und überzeugend ist dort der Gesichtspunkt, aus welchem die Anordnung der Tractate erfolgt wäre b); die Aufeinanderfolge der Ordnungen selbst ist unverändert geblieben und ihre ursprüngliche Form dadurch gestützt „daß das häufigere oder seltenere Vorkommen der Gegenstände dieselbe hervorgebracht zu haben scheint“ bb). Damit ist zum ersten Mal ein logisches Gesetz ausgesprochen, ein System, nach welchem die Anordnung stattfand, das wir bei Maimonides c), wie bei Lippmann Heller d) vermissen, am meisten jedoch an der Geburtsstätte des

a) Geigers wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, II 1836, S. 474 ff.

b) Vergl. Luzzatto in כרם חמד III, Brief 5. — bb) Plan und Anordnung Seite 487 unten.

c) הקדמה לס׳ זרעים.

d) הקדמת המחבר בעל תו״יט; in derselben Weise beurtheile ich die bezügliche Begründung in Löwy's בקורת התלמוד Seite 21.

Eintheilungsprincips selber e), an welcher sich keine andere Stütze dafür findet, als die Anlehnung an einen Vers. Gleichwohl sind die Inconvenienzen nicht gehoben, die aus der einmal sanctionirten Anordnung entstehen, und erwägt man den rein geistigen Prozeß, aus welchem sich die feste Krystallisation der Mischnah gebildet hat, den mit den Waffen des forschenden, wenn auch häufig vorwiegend grübelnden Geistes ausgefochtenen Kampf, zwischen Lehre und Leben eine Uebereinstimmung herbeizuführen: so ist schwerlich anzunehmen, daß die Natur einer geistigen Combination gerade dort nicht vorgewaltet haben sollte, wo das ganze Werk sich in seiner Einheit des Gedankens, wie des Zweckes darstellen konnte. Eine derartige Auffassung bekundet thatsächlich der Thalmud, der nicht allein zwischen den einzelnen Tractaten f), sondern auch zwischen den einzelnen Ordnungen einen gedanklichen Zusammenhang aufsucht. Den Schwierigkeiten jedoch, welche sich darboten, suchte er in dem ersteren Falle durch den Grundsatz אין סדר למשנה h) aus dem Wege zu gehen, und so oft Widersprüche zu beseitigen sind, die zwischen zwei Tractaten innerhalb derselben Ordnung i) bestehen, votirt er אין סדר למשנה, d. h. es existirt keine Reihenfolge.

Unter dieser Voraussetzung weist er der in der Discussion verzeichneten Lehrmeinung, der מחלוקה, jedesmal die frühere Stelle an, der in schlichter Allgemeinheit ausgestellten hingegen, dem סתם, die spätere, und folgert dann k):

1) הלכה כסתם משנה l).

---

e) Sabbath 31^{a}; die hier angegebene Reihenfolge der Ordnungen lautet: 1) Seraim; 2) Moed; 3) Naschim; 4) Nesikin; 5) Kodoschim; 6) Taharoth. — Frankel in דרכי המשנה S. 254 läßt diese Reihenfolge intact, ohne für diese Ansicht einen neuen Grund anzugeben.

f) Sch'wuoth 2^{b}: מכדי תנא מכות קא סליק, vergl. Toßaphoth dazu; — Nasir 2^{a}: מכדי תנא בסדר נשים קאי מאי טעמא תני נזיר; — Sotah 2^{a} מכדי תנא מנזיר סליק; ibid.: אידי דתנא כתובות ותנא המדיר תנא נדרים ואיידא דתני נדרים תנא נזיר דדמי לנדרים.

g) Berachoth 2^{a}: — תנא היכא קאי דקתני מאימתי

h) B. Kama 102^{a} und Abodah Sarah 7^{a}.

i) ibid.: כי לא אמרינן אין סדר בהדא מסכתא בתרי מסכתות אמרינן ורב יוסף כולה נזיקין הדא מסכתא היא.

k) Jebamoth 42^{b}.

l) R. Jochanan lehrt diesen Grundsatz aller Orten, vergl. Sabbath 46^{a}, 81^{b}, 156^{b}; Schwuoth 3^{b}; Chulin 43^{a}; Sanhedr 34^{b}; Gitin 81^{b}. – In Chulin 13^{a} nimmt R. Jochanan (nach Ansicht des R. Chija b. Abba) an, der סתם משנה stehe im Widerspruche mit der Meinung des R. Elieser

2) מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם

3) סתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם

4) befinden sich beide Glieder des Widerspruchs in der Form des סתם, so ist der letztere סתם als der maßgebende anzusehen m).

Allein wiewohl den gefolgerten Sätzen an sich wissenschaftliche Wahrheit einwohnt, so ist doch die Operation, durch welche dieser Zustand erst herbeigeführt wird, vollkommen willkürlich und die danach angenommene Aufeinanderfolge der Lehrmeinungen, welche für das Resultat bestimmend sein soll, keineswegs als gesichert anzusehen. Diesem Uebelstande hilft das Geigersche System ab, wie ich später an einem bestimmten Falle nachweisen werde, in soweit die Reihenfolge der Tractate in Betracht kommt. Keine Lösung ist indeß versucht worden für diejenigen Controversen, welche sich aus den verschiedenen Ordnungen ergeben, und die Methoden, deren sich zu dem Zwecke der Thalmud bedient, sind um so gezwungener ausgefallen, als er die einmal überkommene Reihenfolge n) festhielt. So stellt er hauptsächlich folgende Formeln auf:

1) גבי הלכתא דדינא im Gegensatze zu אגב גררא, d. h. die allgemein gehaltenen Aussprüche (סתם), welche in dem verwandten Lehrstoff vorkommen, verdienen den Vorzug vor denjenigen, welche auf einen

---

(vgl. Chulin 38b); hingegen ibid. S. 116b adoptirt er (wiederum nach R. Chija b. Abba) die Meinung des R. Eliezer. Demnach weicht an dieser Stelle R. Jochanan offenbar ab von dem Grundsatz: הלכה כסתם משנה. Allein es ist wohl zu beachten, daß diese eine Abweichung (ibid.) im Sinne von R. Samuel bar R. Jizchak rectificirt wird, derart, daß R. Jochanan unter ausdrücklicher Elision des R. Eliezer (שלא לחוש לדברי ר' אליעזר) den סתם anerkennt. Zweitens wird diese Abweichung völlig annullirt, indem unmittelbar dahinter die Halachah im Sinne des R. Samuel bar R. Jizchak verzeichnet wird. In Fällen, wo es sich um סתם יחידאה (auf der Autorität eines Einzelnen beruhenden סתם) handelt, erkennt R. Jochanan diesen nicht an, ausgenommen, wenn derselbe auf R. Simon b. Gamaliel zurückgeführt wird כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו; vergl. B. Kama 69b; ibid. Seite 70a Tossaph. כסתם יחידאה; Gittin 75a; Ketuboth 77a und an andern Stellen, s. jedoch נימוקי יוסף zu Alfassi B. Bathra I. S. 154b. Abweichend von R. Jochanan scheinen R. Chisda, R. Joseph, Rabbah, Raba, R. Chija zu lehren, vgl. Bezah 28a; ibid. 32b; Megillah 7b. —

m) Schwuoth 4a; vgl. Tossaphoth Bezah 2b: גבי שבת, wonach unter mehreren der letzte סתם der maßgebende ist.

n) ריף und ראש nehmen an אפילו בתרי סדרי, dagegen כסף משנה zu ה' רוצח IX, 1; vergl. תוי"ט zu Sotah IX, 1.

ihnen fremden Lehrgebiet und nur zufällig zur Sprache gebracht werden. (Sanhedrin 34 [b]).

2) Außer R. Jochanan sind sämmtliche Amoraim der Ansicht, daß in zwei Ordnungen (was an sich zwei Tractaten gleich gilt) der allgemein gehaltene Ausspruch (סתם) keine Geltung hat, wenn er auch an späterer Stelle, als die Discussion (מחלוקה) vorkommt, wiewohl Alle mit R. Jochanan übereinstimmen בתרי מסכתות אין סדר (Sabbath 81 [b], Tossaph. והאמר ר׳ יוחנן).

3) Die Sabbathbestimmungen (סתם) sind milder gefaßt, als die Bestimmungen für Festtage, weil man sich ihrer sorgfältigen Beobachtung bei der strengeren Sabbathpraxis mehr versichert hielt, als bei der freieren Praxis der Feste (Bezah 2[a]).

4) Der Wortlaut und damit der Inhalt der Mischnah wird abgeändert und in das Gegentheil umgewandelt תהא משנתינו וכו׳ (Sabbath 46[a]).

Und doch will mich bedünken, daß eine andere Reihenfolge der Mischnahordnungen alle Inconvenienzen heben und alle Auswege, wie scharfsinnig sie auch aufgefunden sind, überflüssig machen würde. Ueberblicken wir die uns überlieferte Folge, so ist sie weder nach einem wissenschaftlichen Gesetz geordnet, noch auf innere Nothwendigkeit gegründet, sondern sie ist aus einem willkürlichen Gedanken erzeugt, und durch einen Vers gestützt, dem in dieser Beziehung keine größere Wichtigkeit beizulegen ist, als irgend einem andern, nach welchem sich die Folge anders gestalten würde o). Ferner ist diese Folge von so vielen Schwierigkeiten im practischen Studium begleitet, daß keine sichere Gewähr daraus für ihre Wahrheit zu entnehmen ist.

Gelänge es nach diesen verschiedenen Richtungen hin eine andere Reihenfolge der Mischnah-Ordnungen in Aussicht zu nehmen, eine Folge, die auf Gesetz und Nothwendigkeit beruht: so wäre nicht abzusehen, weshalb nicht die freie Wissenschaft dem bloß sactionirten Herkommen sich an die Seite stellen dürfte.

II.

Die Heiligkeitsgesetze haben dauernde Geltung in der Theorie a). Sie besaßen zur Zeit der Amoraim ihre volle ideale Bedeutung und entbehrten ihrer practischen Wirkung nur deshalb, weil ihnen, durch

o) Versuche dieser Art s. Jalkut Ps. 19; Bamidbar Rabba 13.

a) Auch mit טהרות und זרעים ist das der Fall nach ס׳ החינוך zu שמיני und קדשים, nicht jedoch nach Thalmud B. Mezia 114[b].

die Zeitumstände gezwungen, die Bedingungen der Anwendbarkeit fehlten. Unter diesen Gesichtspunkt faßt der Thalmud (B. Mezia 114[b]) mit den Worten בארבעה לא מצינא (s. Raschi) die Ordnung קדשים auf, indem er sie mit denjenigen Ordnungen auf gleiche Linie stellt, welche einen gewissen Einfluß beibehalten haben, d. h. mit נשים, נזיקין, מועד. Vergleichen wir das Verhältniß von קדשים vor Allem mit נזיקין, so steht außer Zweifel, daß zur Zeit von R. Judah längst kein berechtigtes Moment mehr vorhanden war, das der einen dieser beiden Ordnungen in der Aufeinanderfolge eine bevorzugtere Stellung vor der andern anweisen konnte, wenngleich das eine Lehrobject geläufiger war, als das andere: כל תנויי בנזיקין הוו (Berachoth 20[a]; Thaanith 24[b]; Sanhedrin 106[b]). Denn ebensowenig wie קדשים, stand נזיקין im practischen Gebrauch, nachdem bereits unter Tiberius (14—37) b) die peinliche Jurisdiction und unter Hadrian (117—138) zur Zeit des R. Simon b. Jochai c) auch die Civilgerichtsbarkeit dem Synhedrium entzogen war.

Das ganze Justizwesen war in Palästina illusorisch geworden, und aus dem Gebiete der Wirklichkeit in das Reich der Ideale und Symbole übertragen: ארבע מיתות בטלו אלא דין ארבע מיתות לא בטלו (Ketuboth 30[a]). Wenn allerdings in den Palästinensischen Akademieen der Vortrag von Nisikin in so fern von Bedeutung sein mußte, als die practische Rechtspflege in Babylonien sich jener Entscheidung als Norm bedienen konnte: so stand dieser Gedanke einerseits doch nur mit dem Civilsache im Zusammenhang, da דיני קנסות in Babylonien nicht zur Verhandlung kamen d), und andererseits waren die Babylonier in ihren Entscheidungen über דיני ממונות gemeinhin den Palästinensern überlegen e), wiewohl sie eine gewisse Verehrung für die Autoritäten Palästinas hatten f).

b) Sabbath 15[a]; Aboda-Sarah 8[b]; Sanhedrin 41[a]; Jerusch. Sanhedrin I, ibid. VII, 2. Vgl. Frankel gerichtl. Beweis S. 43 ff.

c) Ueber die irrthümliche Bezeichnung des R. Simon ben Schetach s. Rapoport in Erech-Milin: ארץ ישראל Nr. 18. David Oppenheim in Kobak's Jeschurun IV deutsche Abtheilung S. 92.

d) Sanhedrin 31[a]: ובבל לא דייני דיני קנסות.

e) Sanhedrin 5[a]: מהכא להתם מהני דהכא שבט והתם מחוקק; מהתם להכא לא מהני- ibid. Tossaphoth: דשבט עדיף; vgl. auch Frankel: Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachthalmudischen Responsen S. 75 Note 3 (Abhandl. zum Jahresbericht des jüd. theol. Seminars, Breslau 1865; auch als Sonderabdruck erschienen).

f) Sanhedrin 29[a]; Schwuoth 48[b]; Sabbath 115[a]; B. Bathra 14[b]. מייתינא איגרתא ממערבא.

Ein gewisses Recht der Berücksichtigung verdient ferner das historische Alter der definirten Heiligkeitsgesetze, die auf Salomo g) zurückgeführt werden, und in Verbindung damit der Umstand, daß die älteste Discussion auf dem Gebiete von קדשים gg) stattfindet. Die frühesten Synhedrialpaare bis herab zu Sammai und Hillel spinnen den vorgefundenen Stoff weiter, ob das Wallfahrtsopfer am Fest der Handauflegung des Eigenthümers bedarf; es ist daher bei dem allgemeinen Interesse, das die Frage an sich haben mußte, ferner bei den vielfältigen Beziehungen, welche sich daraus für den ganzen Opferdienst der frühern Zeit h), dann für den Gottesdienst der spätern Zeit i) ergeben mußten, nicht gut anzunehmen, daß das ganze Thema möglichst von der Tagesordnung gestrichen, und hinter diejenigen Lehrobjecte gelegt wurde, welche, historisch betrachtet, hinter ihm zurückstanden, um allenfalls dem Grundsatz zu genügen: דרוש וקבל שכר (Sebachim 45a, Sanhedr. 51b). Es läßt sich dagegen scheinbar einwenden, daß diese Debatte über das Wallfahrtsopfer lediglich von der Stellung ihr Colorit erhält, welche sie zur Ordnung von den „Festen", zum סדר מועד, einnimmt, der sie auch zu eigen gegeben ist k); allein sie hängt gleichwohl so innig mit den Bestimmungen vom Opfer überhaupt zusammen und ist so wesentlich von der Natur der Heiligkeitsgesetze durchzogen, daß sie ohne einen bestimmenden Einfluß auf die Anordnung von קדשים innerhalb der Mischnah füglich nicht gedacht werden kann, wenn überhaupt, der Würde der Sache entsprechend, innere Momente bei der Redaction als maßgebend angenommen werden. Ist diese Erwägung jedoch keine willkürliche, sondern durch die Gesetze der logischen Wissenschaft getragene, so ist thatsächlich nicht zu ersehen, weshalb grundsätzlich alle übrigen Theile der Mischnah in den Vordergrund getreten sein sollten, die mindestens nicht größere

g) Sabbath 15a oben: שלמה גזר על הקדשים ואינהו גזרי על התרומה; Pesachim 19b: אין טומאת ידים במקדש.

gg) Chagigah 16b יוסי בן יועזר אומר שלא לסמוך; vergl. Raschi: וזו היא מחלוקת ראשונה שהיתה בחכמי ישראל.

h) Frankel דרכי המשנה S. 44.

i) Geiger, Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben II. Sadduzäer und Pharisäer. (Auch Sonderabdruck in der Schletterschen Buchhandlung. Breslau 1863). Die Gemara Chagigah 16b beleuchtet zu dieser Frage den Antheil, welchen die Frauen an diesem religiösen Cultus zu nehmen berechtigt waren.

k) Mischnah Chagigah II 2, 3, 4.

Berechtigung dazu als קדשים hatten. Es steht der Wissenschaft übel an, sich von einer gewissen Gefühlsfärbung bestimmen zu lassen, welche leicht den subjectiven Glauben erzeugt; allein wir werden die Uebereinstimmung eines aus sich selbst geborenen Verlangens mit derjenigen Reihenfolge nicht in Abrede stellen können, welche die Ordnung קדשים an die Spitze stellt; ebenso entspricht es in der alten Praxis dem Geiste des methodischen Thorahunterrichts sehr wohl, mit der Lehre von dem Opfer, dem Leviticus, anzufangen, um so die frische Jugendseele in die eigenartige Gottverehrung der Väter einzuführen l).

Stofflich verwandt und durch historisches Datum am nächsten zu קדשים gelegen ist der Lehrinhalt von טהרות. Schon der Prophet Chagai (2, 12) prüft die Priester in den Reinheitsgesetzen, da sie ihnen im Exil abhanden gekommen waren m), und als der Ordner der Mischnah vielleicht zu dem ganz bestimmten Zweck der Anordnung von R. Ismael Bericht einfordert, wird ihm im Namen des Vaters desselben, des Jose (ben Chalaftha), der in Rede stehende Lehrstoff als alt bezeichnet und auf achtzig Jahre vor Zerstörung des Tempels angesetzt n). In dieser Hinsicht ist die hierher gehörige Verordnung über כלי זכוכית (Glasgeschirr) älter, als diejenigen von כתובת אשה (Mitgift der Frau), welche zur Ordnung נשים rangirt, da letztere erst von Simon ben Schetach herrührt o).

Aber auch in Rücksicht auf die practische Geltung noch zur Zeit des Mischnahordners beansprucht der Lehrinhalt von טהרות eine Stelle, die nicht absichtlich zurückgedrängt werden darf. Denn nicht minder als die Gesetze von זרעים (Saaten) in ihrer speciellen Beziehung zu den Gefällen der Priester (תרומה), bestanden in den Tagen R. Judah's auch die Reinheitsgesetze p) noch in möglichster

---

l) Jalkut zu Pinchas 28: אמר ר׳ דוסא מפני מה מתחילין לתינוקות בתורת כהנים ויתחילו להם מבראשית אלא אמר הקב״ה מה הקרבנות טהורים יבאו טהורים ויתעסקו בטהורים.

m) Pesachim 16b, Raschi dazu: לידע אם בקיאין בהלכות טומאה לפי שנשתכחה מהן בגולה שלא נתעסקו בהן בקדשים.

n) Sabbath 15a.

o) Sabbath 14b. — Die Verordnung über כלי מתכות (Metallgeschirr) von demselben Simon ben Schetach kann für das spätere Studium von Taharoth nicht in Betracht kommen, da diese Geräthe bereits sinaitischen Vorschriften unterlagen und von Simon nur verschärft wurden (לא נצרכה אלא לטומאה ישנה) vergl. Sabbath 16b.

p) Niddah 6b בשלמא לתרומה היינו דהוי תרומה בימי רבי אלא

Consequenz, so daß von diesem Gesichtspunkte aus beurtheilt, der Vorzug von זרעים gegen טהרות in der Mischnahordnung wenig gerechtfertigt erscheint. Ein Umstand wird besonders geltend gemacht, um טהרות als die letzte Ordnung zu begründen, und zwar derjenige, daß der Ordner selbst in den Discussionen dieses Lehrstoffes nicht schlagfertig und mit den verwickelten Gängen, durch welche sich der complicirte Lehrfaden zog, nicht vertraut genug war. Allerdings hat diese Ansicht eine scheinbare Wahrheit für sich; denn wiederholt theilt der Thalmud mit, daß in dem Abschnitt „Ukzin“ dem letzten Theil von Taharoth, R. Judah (ist nicht der Mischnah-Ordner G.) sehr oft verlegen war und die Fragen, um welche es sich dort handelte, „Spitzfindigkeiten“ genannt habe, die von Rab und Samuel geschliffen werden q), wie das Lehrgebiet von Taharoth überhaupt wenig von ihm cultivirt wäre. Allein danach die Gewandtheit Rabbi's in Taharoth anzuzweifeln, scheint naiv, desselben Rabbi, der an gelehrtem Wissen sowohl dem Rab r), wie dem Samuel weit überlegen war. Hat er doch thatsächlich dieser Materie großen Fleiß zugewendet s) und selber eine darauf bezügliche Verordnung getroffen t). Wenn andererseits die Ansichten Rabbi's dabei nicht immer zuverlässig sind u): so liegt das nicht sowohl in dem schwächern Verständniß

אי אמרת לקדש קדש בימי ר׳ מי הוי? והבריא מדכן בגלילא הכי
והטבולייני לאכול בתרומה לערב B. Kama S. 114b: נמי בימי רבי
והיו קורין אות יוחנן אוכל חלות והעלהו רבי לכהונה על פיו.

q) Berachoth 20a: כי הוי מטי רב יהודה אמר הויות דרב ושמואל קאחזינא הכא; vergl. Thaanith 24b; Sanhedrin 106b. — Den Ausdruck „Spitzfindigkeit“ (Jost; Geschichte des Judenthums und seiner Sekten II S. 190) mildert mit gutem Grunde Dr. David Joel (Hamagid, 9. Jahrgang Nr. 8 Note) durch הויה לשון קושיא (etwa „scharfsinnige Fragen“). Die scharfsinnige, wenn auch vielleicht gezwungene Deduction der Wortes הוית von הונא (s. Rapoport בכורי העתים Jahrg. X S. 63 in den Noten zu R. Nathan aus Rom, wo es mit „Geistesübungen, Spitzfindigkeiten“ übersetzt wird) hätte an jener Stelle nicht übersehen werden müssen.

r) Niddah 24b; Bamidbar Rabba 9. — Samuel wie Rab waren Schüler Rabbi's und Letzterer von ihm promovirt; vergl. B. Mezia 85b; Rapoport Erech Milin ארץ ישראל Nr. 18.

s) Niddah 14a, 16a, 20a oben, 20b und a. a. O.

t) ס׳ החינוך zu אחרי מות: לפיכך גמר רבי ותיקן שכל אשה שראתה יום אחד תשב ששה ימים נקיים וכן אם ראתה שני ימים וכו׳; Alfassi Niddah S. 289b.

u) Niddah 9b.

des Meisters, als vielmehr in dem eigenartigen Lehrobjecte uu), in welchem ja selbst R. Elieser irren konnte, der auf diesem Gebiete als die höchste Autorität anerkannt wird v). Entschieden ist kein durchgreifender Grund vorhanden, daß Taharoth bei der ursprünglichen Anordnung der Mischnah nur als untergeordneter Theil behandelt wurde; und nehmen wir nächst der Analogie, welche sich oben hinsichtlich des praktischen Gebrauchs zwischen Taharoth und Seraim ergab, noch diejenige hinzu, welche zwischen diesen beiden Ordnungen bezüglich des Lehrvortrages thatsächlich bestand w): so rangiren zweifelsohne beide Ordnungen nebeneinander, und es kommt nur darauf an, zu entscheiden, welche von beiden der anderen vorangeht. Die nahe Verwandtschaft jedoch zwischen טהרות und קדשים läßt keinen Zweifel darüber, daß diese beiden Materien in engere Verbindung gebracht waren, und demnach טהרות vor זרעים vorausgangen sein muß. Diese Aufeinanderfolge von Seraim nach Taharoth ergiebt sich aber auch aus dem Gedankengang, welchen die Gemara überhaupt in der Frage der Anordnung einschlägt, nämlich aus den Analogieen, die zwischen dem Schlusse des einen und dem Anfange des andern Theils vorhanden sind x). So schließt Taharoth (Ukzin 3, Mischnah 11) חלות דבש מאימתי מטמאות משום משקה y), und in derselben Redeweise beginnt Seraim: מאימתי קורין את שמע z).

---

uu) Tossaphoth B. Mezia 59a: בשעה שעוסקים בנגעים ואהלות = בהלכות חמורות.

v) Niddah 7b; 8a.

w) B. Mezia 114b: בשיתא לא מצינא (Raschi); ibid. Tossaph: ועוד דמשניות אף של זרעים וטהרות היו שגורות בפיהם.

x) Schwuoth 2b: מכדי ממכות סליק; ferner Nasir 2a; Sotah 2a.

y) Aehnlich lautet auch Mischnah 8, die vielleicht ursprünglich unmittelbar vor Nr. 11 voranging; vergl. Weiß in מסרת התלמוד, zu Sifra S. 99b. — Die letzte Mischnah ist weder in dem einzelnen סדר, noch in der einzelnen מסכתא genau genommen zum stofflichen Lehrinhalt des Vorangegangenen zu zählen; sondern hat meist den Zweck, das Ganze agadisch abzuschließen.

z) Lippmann Heller im תוי"ט zu Ende von Ukzin findet eine Analogie zwischen der letzten Mischnah resp. dem letzten Worte (בשלום) von Taharoth und dem Anfang von Seraim, und begründet darauf den Turnus der Mischnahordnungen derart, daß dieser mit gleichen Beziehungen anhebt und endigt. Man kann jedoch nicht umhin, diese Gleichstellung für wenig zutreffend anzusehen und deshalb die darauf gegründete Beweisung in Zweifel zu ziehen.

An der Hand dieser Analogieen gelangen wir ferner zur Reihenfolge der übrigen Ordnungen, von welchen die an Seraim sich anschließende nothwendig נשים sein muß. Denn jenes schließt mit der Feststellung des Verhältnisses, das der Androgynos zwischen Mann und Weib einnimmt, und streift dabei nahe an die ehelichen Beziehungen des Weibes; dieses beginnt, seinem Zwecke entsprechend, von Anfang an mit den Verhältnissen der Frau.

In gleicher Weise fast baut sich die Brücke zwischen נשים und נזיקין auf. Denn jenes schließt mit einem Blicke auf die schadenbringenden Gewerbe a) des Menschen; dieses wiederum beginnt mit einer Betrachtung der Kategorieen der Schäden. Daß aber נזיקין den Schluß der Mischnah bildet, dazu spricht nicht zu geringem Theil der Umstand, daß mit dieser Ordnung der ganze Cyclus einer methodischen Gesetzgebung sich am passendsten vollendet. Wie in einem vollständigen Codex überhaupt, so ist der ganze volle Lebensinhalt mit allen seinen hauptsächlichsten Nuancirungen und Gestaltungen in der Mischnah zum Ausdruck gebracht und unter die Obhut des Gesetzes gestellt. Das erste Wort aber, das dieses Gesetz zu uns redet, bezieht sich auf die göttliche Weihe, die unser Denken und Handeln durchströmen, auf die göttliche Sühne, die unser Leben in seiner ungetrübten Reinheit wieder herstellen soll: ראשית דבר יראת אלהים; und aus diesem Gedanken heraus vermag kein anderer Theil mehr, als die Ordnung קדשים an die Spitze der Mischnah gestellt zu werden. Die Lehrstoffe der folgenden Ordnungen breiten sich dann wie mit systematisch geordneter Stufenfolge über sämmtliche Gebiete des menschlichen Seins aus; sie durchdringen nach einander die cultuellen, die agraren und die ehelichen Verhältnisse und gestalten sich zuletzt zu der großen civilen Gesetzgebung, in welcher die irdische Gerechtigkeit das Vergehen sühnt. Göttliches und menschliches Recht sind die beiden Wächter, welche je am Eingang und Ausgang des Lehrtempels der Mischnah sich aufgestellt haben, wie sie beide in dem Tempel des menschlichen Daseins sich die Hand reichen.

Es bleibt noch übrig, der Ordnung מועד ihren Platz anzuweisen. Auch hier wird zunächst die Analogie zwischen dem Schluß dieser Ordnung mit dem Anfang der darauf folgenden von bestimmendem Werth sein. Man lese nun aber den letzten Perek,

a) Kiduschin IV, 13: לא ילמד אדם את בנו חמר גמל ספר וכו'.

speciell die letzte Mischnah von Chagigah b), also den Schluß von מועד, und ich frage, ob daran sich nicht die Ordnung טהרות anschließen muß, wofern das vom Thalmud selbst angenommene Kriterium der Analogie eine Bedeutung hat. Aber auch rückwärts trifft dieser Grund zu, d. h. unmittelbar vor מועד geht קדשים vorauf. Denn der Schluß von קדשים lautet: מביאה ב׳ קנים אחת לנדרה ואחת לחובתח — שלש פרידות מלמעלן ואחת מלמטן — משני מינין הביא שתים — משני מינין הביא ארבע — משני מינין הביא שש Das ist aber fast dieselbe Fassung, nach welcher sich der Thalmud berechtigt hält, die Aufeinanderfolge von מכות und שבועות (Schwuoth 2^b מכדי תנא ממכות קא סליק) zu begründen. Demnach scheint die Annahme wohl berechtigt, daß dieser Schluß auf den Anfang von מועד führt, welcher lautet: יציאות השבת שתים שהן ארבע וכו׳.

Die Ordnung Moëd so weit hinaufzurücken, hat dem Verfasser der Mischnah vielleicht aus dem zwiefachen Grunde nahe gelegen, daß einmal der Kern dieser Ordnung, d. h. die Kalenderbestimmungen, alle anderen Ordnungen mehr oder weniger durchdringt c), zweitens, daß diese Kalenderbestimmung den wesentlichen Vorzug der Palästinensischen Akademieen vor den Babylonischen ausmachte, der sich in der That bis zum Untergang jener Hochschulen behauptete d).

Historisch sowohl wie logisch glaube ich daher die Reihenfolge der Mischnahordnungen folgender Art bestimmen zu müssen:

1) קדשים; 2) מועד; 3) טהרות; 4) זרעים; 5) נשים; 6) נזיקין.

III.

Zu dieser Reihenfolge gebe ich in dem Nachstehenden an einigen Beispielen die practische Anwendung. Der Zweck wird immer derselbe sein, nachzuweisen, daß die Aufeinanderfolge der Ordnungen

---

b) Chagigah III 5: כיצד מעבירין על טהרת עזרה מטבילין את הכלים — כל הכלים שהיו במקדש יש להם שניים ושלישים — כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה.

c) Wenn wirklich die Ansicht in Erwägung zu nehmen wäre, ob überhaupt nur 5 Ordnungen (Bamidbar Raba 13) ursprünglich vorhanden waren: so müßte vor Allem die selbstständige Existenz von Moëd in Frage gestellt werden, da sich diese Ordnung in allen andern Theilen wiederfindet.

d) Rapoport in Erech Milin ארץ ישראל Nr. 18; vergl. כרם חמד VII S. 265.

sich nicht je nach den Schwierigkeiten ändert, welche entstehen, sondern sich überall bewährt; d. h. wir nehmen bedingungslos den Grundsatz an: יש סדר למשנה und gelangen gleichwohl mit Hilfe der thalmudischen Prinzipien von סתם und מחלוקת und deren Verhältniß zu einander a) zur befriedigenden Ausgleichung der Streitfragen.

1) In Sanhedrin 32ᵃ lautet der סתם: דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה, woraus folgt, daß der Einäugige Richter sein darf (ibid S. 34ᵇ; Raschi: בלילה דומיא דסומא). Nach dem סתם in Niddah 49ᵇ hingegen ist das nicht zulässig: יש כשר לדון ואין כשר להעיד wozu R. Jochanan bemerkt: לאתויי סומא באחד מעיניו. Welcher סתם ist nun der spätere, also der maßgebende b)? In Taharoth oder Nesikin? Interessant ist hier die Entscheidung des Thalmuds, daß derjenige סתם der maßgebende sei, welcher in der seinem Lehrstoffe entsprechenden Sphäre vorkommt (גבי הלכתא דדינא), für den vorliegenden Fall also derjenige, welcher im Zusammenhange mit den Richtern steht, d. h. Nesikin; nicht aber der nur beiläufig erwähnt wird, und sonst nicht weiter dazu gehört (אגב גררא), d. h. nicht Taharoth.

Während der Thalmud die von ihm angenommene Aufeinanderfolge der Ordnungen hier verändert, um zu einem richtigen Resultate zu gelangen: ergiebt sich dasselbe einfach aus der von uns aufgestellten Reihenfolge, indem Nesikin nach Taharoth folgt und selbstredend der spätere סתם der bestimmende ist.

2) In Bezah 23ᵇ ist nach R. Judah die Bewegung des leichten Kinderwagens am Sabbath auch ohne untergelegte Decken erlaubt, weil er nur den Boden festdrückt, und sanft darüber hingleitet (מפני שהיא כובשת). Die Bewegung jedes andern Gegenstandes aber ist nicht erlaubt; denn, wenn auch absichtslos, können Furchen (חריץ) auf dem Boden entstehen, und דבר שאינו מתכוין אסור. — Bei dem Kinderwagen sei dies nicht zu besorgen: תרי תנאי. — R. Simon hingegen erlaubt die Bewegung eines jeden Gegenstandes, wenn nur eine Furche hervorzubringen nicht beabsichtigt wird; entsteht diese aber dennoch, so ist die That nicht weiter sündhaft, denn דבר שאינו מתכוין מותר (Sabbath 29ᵃ und 46ᵇ) c).

---

a) s. oben I Note k.

b) I Note m.

c) Ebenso darf der Kleiderhändler (nach R. Simon) das שעטנז an-

Nun lautet aber im Nasir 42[a] der סתם, daß der Nasir mit einem Span (נזיר חופף ומפספס) oder ähnlichem Werkzeug den Kopf glätten darf; denn wenn auch dadurch Haare ausgezogen werden, so sei das jedenfalls unabsichtlich und deshalb erlaubt, da דבר שאינו מתכוין מותר: also stellt dieser סתם die Ansicht des R. Simon außer Zweifel (Sabbath 81[b]). — Im Widerspruch gegen diesen סתם in Nasir entscheidet jedoch R. Jochanan in Sabbath 81[b], daß das Abreiben am Sabbath mit dem Scherben nicht zulässig sei, weil derselbe, wenn dies auch nicht beabsichtigt wird, Haare mit seiner Schärfe ausreißen könnte, und dagegen der Grundsatz spreche: דבר שאינו מתכוין אסור. Die Schwierigkeit besteht nur darin, daß R. Jochanan sich hier zur Ansicht des R. Judah bekennt und dadurch also die מחלוקה seiner Entschließung zu Grunde legt, während er sonst immer für den Grundsatz הלכה כסתם d) משנה entscheidet; ferner daß die מחלוקה in dem früheren Moëd (Bezah 23) vorkommt, während der סתם in dem späteren Nasir gelehrt wird und in diesem Falle der Satz entscheiden müßte: מחלוקה וא"ח כ סתם הלכה כסתם. Dieser Schwierigkeit tritt Tossaphoth zu Jebamoth 72[b] mit der Erklärung entgegen, daß Nasir und Bezah zwei מסכתות sind und אין סדר בתרי מסכתות (Aboda Sarah 7[a])..

Allein ich meine, R. Jochanan adoptirt deshalb hier nicht den סתם, sondern die Ansicht des R. Judah in der מחלוקה, weil jener erstere in Nasir wenig bestimmt und überzeugend ist; denn dort scheinen רישא und סיפא einander zu widersprechen (אבל לא סורק; vergl. die Gemara); die Ansicht des R. Judah hingegen kehrt in zwei verschiedenen Discussionen mit energischer Bestimmtheit wieder e), so daß sie als allgemein angenommen wurde und nur R. Nachman mit Eliezer ben Asarjah allein sich zu R. Simon halten. Demnach handelt es sich hier einmal um einen an sich schwachen סתם gegenüber einer wiederholt auftretenden מחלוקה; zweitens um eine מחלוקה, die schon deshalb den סתם werthlos

---

ziehen, wenn er damit nicht die Absicht dauernder Bekleidung verbindet, sondern es nur probeweise zur Ansicht für die Käufer thut. (ibid.)

d) s. I Note 1.

e) Bezah 23[b] und 23[a]; an der letztbezeichneten Stelle schließt sich ihr geradezu die Mehrzahl an: וחכמים אומרים אין מקרדין אף לא מקרצפין. vergl. dazu die Gemara דלימא מר הלכה כר' יהודה שהרי חכמים מודים לו.

macht, weil ihr die Mehrheit beipflichtet (vergl. Tossaph. Erubin S. 92_a: והאמר ר׳ יוחנן). Wird daher diesem סתם von vorn herein jede maßgebende Geltung abgesprochen werden müssen: so verfährt R. Jochanan eben nur normal, wenn er denselben nicht adoptirt, und es ist kein Grund vorhanden, die Reihenfolge der Ordnungen umzukehren.

3) In Bezah 2[a] behauptet R. Nachman: „Wer Etwas für unerlaubt am Festtage hält, weil es ihm für diesen Tag ein Unvorbereitetes ist, der muß auch das für unerlaubt halten, was an dem Feste neu entstanden ist“: דאית ליה מוקצה אית ליה נולד (vergl. Sabbath 45[b]); im Zusammenhange damit wird der im mildern Sinne lehrende Schammai = האכל dem R. Simon, hingegen der im strengern Sinne deutende Hillel = לא תאכל dem R. Judah gleichgestellt. Denn R. Simon hält dafür (Sabbath 44[a]), es existirte die Rücksicht auf מוקצה gar nicht, und wir dürfen deshalb z. B. das ausgelöschte Licht am Sabbath in die Hand nehmen. R. Judah jedoch (und ebenso R. Meier) ist abweichender Ansicht und begründet dieselbe durch מוקצה מחמת מיאוס או איסור. Während nun R. Nachman an dieser Stelle (Bezah) den Schammai gleich R. Simon und Hillel gleich R. Judah annimmt, stellt er in Sabbath S. 143[a] unter Abänderung des Mischnahtextes gerade die entgegengesetzte Behauptung auf: אנו אין לנו אלא ב״ש כר׳ יהודא וב״ה כר׳ שמעון. Der Thalmud entscheidet nun dahin (Bezah 2[a], Sabbath 156[b]), daß R. Nachman lehre, jeder סתם, welcher auf den Sabbath Bezug hat, sei nach dem mildern Prinzip des R. Simon festgestellt; jeder סתם hingegen, welcher auf die Verrichtungen der Festtage sich bezieht, sei dem strengeren Prinzip des R. Judah entsprechend gefällt. Denn da die Praxis am Sabbath eine sehr penible wäre, so dürfte die Theorie ohne Gefahr für die laxere Handhabung der Gesetze immerhin milder gestellt sein; am Festtage hingegen sei gerade das Gegentheil erforderlich. Unter dieser Modification stimme dann auch die סתם משנה = ב״ה = הלכה.

Diese gewaltsame Unterscheidung nun zwischen Sabbath und Fest, meine ich, welche jedenfalls die Harmonie der Lehrprinzipien, wie die Uebereinstimmung zwischen Theorie und Praxis zerstört, ferner die gewaltsame Interpretirung des Mischnahtextes f) sind

f) Diese wird von Tossaphoth (Sabbath 143[a]) darauf zurückgeführt, daß die Mischnah nicht ausdrücklich in Edujoth gelehrt wird.

nicht nothwendig; sondern der סתם vom Feste in Bezah ist der maßgebende, da dieser Tractat (nach Geiger: Plan und Anordnung der Mischnah S. 490) hinter Sabbath folgt, und deshalb ist Hillel = הלכה = ר׳ יהודה. Das ist um so mehr anzunehmen, als der frühere סתם in Sabbath (S. 156ᵇ) g), welcher als Basis dafür empfohlen wird, daß die Sabbathgesetze nach der mildern Auffassung von Hillel = ר׳ שמעון zu nehmen sind, mit dem unmittelbar sich anschließenden Widerspruch des R. Judah vor uns tritt, d. h. es ist kein reiner unangefochtener סתם, sondern nur סתם ואח״כ מחלוקה בסמוך und daher nur höchstens wie רבים לגבי יחיד h) zu betrachten.

4) Die Gemara zu Kiduschin 54ᵇ — also in der Ordnung Naschim — entscheidet sich in der מחלוקה zwischen R. Meir und R. Judah für den Ersteren, und motivirt dies durch den סתם in Maaßer Scheni V, 2, — also aus Seraim. Da nun Seraim in der Reihenfolge der Ordnungen vor Naschim voraufgeht: so schließt Lippmann Heller im תו״ט (Sotah IX, I) daraus: הזינן דגמרא סברה דכל היכא דאשכחן סתם ומחלוקה בתרי סדרי שיש לפסוק כסתם ואין מוקדם ומאוחר בהן also nimmt das Axiom an: אין סדר למשנה

Allein ich halte das nicht erwiesen; denn dem סתם in Seraim steht derselbe סתם in Edujoth IV, 5 zur Seite, und dieser Umstand giebt der Mischnah eine erhöhte Bedeutung, was ja auch die Gemara (Kiduschin 54ᵇ) i) mit Nachdruck hervorhebt: הלכה כר׳ מאיר הואיל ותנן בבחירתא כוותיה. Demnach meine ich, ist sehr wohl בתרי סדרי יש סדר anzunehmen; nur gewinnt der סתם dadurch an Gewicht, wenn er auch in Edujoth enthalten ist, und in diesem Falle ist selbst סתם ואח״כ מחלוקה הלכה כסתם.

Potsdam im März 1865.

---

g) מחתכין את הדלועין ואת הנבלה לפני הכלבים ר׳ יהודה אומר אם לא היתה נבילה מע״ש אסורה.

h) vergl. Tossaphoth zu Bezah 2ᵇ; zu Sabbath 156ᵇ; zu B. Bathra 122ᵇ. Die Erwägung an letzter Stelle, ob nicht gerade solcher סתם am meisten Geltung verdiene, scheint wenig berechtigt. — In ähnlicher Weise erscheint die Interpretation des R. Seira zu Kelim VIII, Mischnah 2 gezwungen, durch welche die Entscheidung des R. Jochanan zu Sabbath 45ᵇ und 46ᵃ (קינה של תרנגולת מהו לטלטולי בשבת) damit in Einklang gebracht werden soll. Die Schwierigkeit ist thatsächlich gar nicht vorhanden, denn R. Jizchak, der hier das Organ des R. Jochanan ist, lehrt überhaupt nicht, daß R. Jochanan den Grundsatz הלכה כסתם משנה aufstellt; (vergl. Chulin 43ᵃ.)

i) Vergl. Sabbath 143ᵃ; Bezah 2ᵃ.

Umschau.

1. Aus einem Briefwechsel.

T. m. N. 23. April.

. . . Lassen Sie mich nun noch, l. Fr., einige Worte über unsere jüdischen wissenschaftlichen Zeitschriften aussprechen! Sie werden es mir nicht verargen, wenn ich meine Verwunderung auch über Sie dabei nicht unterdrücke. Wenn ich von solchen Zeitschriften in der Mehrheit rede, so halte ich mich allerdings buchstäblich an die alte thalmudische Regel, die geringste Mehrheit bestehe aus zweien, und so habe ich natürlich keine andere Zeitschrift im Auge als die Frankel'sche und die Ihrige. Nicht über deren Standpunkt und Inhalt mag ich sprechen; als Freund der Literatur nehme ich Verschiedenartiges dankbar auf, ohne freilich mein selbstständiges Urtheil aufzugeben. Ist ein Frankel'sches Monatsheft manchmal leer, so tröste ich mich, ein folgendes werde mir Ersatz bringen, und müßte ich mir diesen Trost auch ein ganzes Jahr lang wiederholen. Erscheint Ihr Vierteljahresheft erst nach einem Jahre, so denke ich, der Mann wird sich bessern, und wie es scheint, nehmen Sie wirklich den Anlauf dazu. Daß die zwei Zeitschriften verschiedenartige Zielpunkte im Auge haben, freut mich; so werden die Gegenstände vielseitiger beleuchtet. Was mir nicht zusagt, lasse ich ungelesen, oder wenn ich es nicht schon der Ueberschrift angemerkt habe, so können Sie sicher sein, daß ich den andern Tag vergessen habe, was ich gelesen. Fragen Sie mich daher nicht über Hirschfeld's „Offenbarungswunder"; ich bin ein Kind der Neuzeit, das sich lieber mit Naturforschung als mit Wundern abgiebt. Auch dürfen Sie mich morgen nicht mehr über die „Sikyonischen" Münzen fragen, welche den thalmudischen סכנה-Münzen entsprechen sollen; schon jetzt habe ich die angenehme Empfindung, daß diese ganze gelehrte Conjectur bereits in meinem Gehirne verdampft.*) Ob es mir auch bei Ihrer Zeitschrift so

*) Ein Freund schreibt mir darüber: „Was sagen Sie zu der ingeniösen Conjectur Fr.'s, מעות של סכנה sei eine Münze von Sikyon? Man denke sich Herrn Rab Ami als einen Münzsammler, der sich aus Liebhaberei ein Münzcabinet anlegen oder mit Antiquitäten handeln möchte. Da bringen Fenardent in Paris oder Arnold aus Berlin ein archaisches Stück, 2000

ergeht? Nun, Sie wissen ja, ich bin wahrheitsliebend, aber nicht unartig.

Grundverschieden sind beide Zeitschriften und dennoch scheinen sie seltsamer Weise in einem Punkte die schwesterlichste Eintracht zu bewahren. Beide Zeitschriften erkennen die Aufgabe an, auch als kritische Institute neu erscheinende Werke zu beurtheilen, und es gehört Dies gewiß mit zu den wesentlichen Attributen einer Zeitschrift. Dennoch schweigen sie beide über manche neuere Schrift wie nach Verabredung, jedenfalls wie es scheint mit voller Absicht. Ich weiß es wohl, daß der enge Raum beider Zeitschriften nicht ausreicht, um die mächtig anschwellende Fluth unserer Literatur zu umfassen. Ja, „die Thorah ist verglichen zu Wasser"; das Wort unserer Alten bewährt sich, wässerig ist unsere Literatur genug, und ich möchte wohl lieber haben, daß der andere Spruch eine Wahrheit sei, der die Thorah zum Weine vergleicht. Ich würde gern den jungen gährenden und brausenden Wein trinken, der die alten Schläuche bersten macht; ich bin sicher, er würde mir keinen Kopfschmerz verursachen, ich würde mich gesund daran trinken. Ebenso würde ich den alten Wein wahrlich nicht verschmähen; er sollte mir Kraft und Begeisterung reichen. Aber leider ist unsere Literatur ein treues Mitglied des Mäßigkeitsbundes; Wasser und Nichts als Wasser. Sie haben in Ihrer „Urschrift" eine zweite Auflage der Rechabiten entdeckt, die nach der Zerstörung des zweiten Tempels aus Frömmigkeit bloße „Wassertrinker" waren. Wir stellen heutigen Tages, Gott sei's geklagt, eine dritte Auflage einer solchen Wassertrinker-Genossenschaft vor, aber wahrlich nicht aus Frömmigkeit, sondern aus purem Mangel an Wein. Jedoch darüber wollte ich ja nicht sprechen, ich will blos sagen, daß ich es beiden Zeitschriften nicht verarge, wenn sie nicht jede Wasserpflanze der mikroskopischen Betrachtung unterziehen. Gar manches neuere Werk beurtheilt man am Gelindesten, wohl auch am Gerechtesten, wenn man darüber schweigt und ihm seine Eintagsfliegen-Natur läßt; nachdem es eingeschläfert, geht es schnell in den ewigen Schlaf ein, es ruhe in Frieden.

Weniger schon will es mir gefallen, wenn auch Werke, die mehr in die Gelehrsamkeit eingreifen, keine Beurtheilung finden. Was sollen denn die armen Liebhaber solchen Schriften gegenüber

Francs werth, und er gebeut: יוליך הנאה לים המלח. Der Grausame! Wie ist's aber doch möglich, eine solche Vermuthung zu hegen? . . .

anfangen, wenn die Führer sie ganz und gar verlassen? Ich meinestheils würde es sehr gern gesehen haben, wenn eine der beiden Zeitschriften ein ernstes Wort gesprochen hätte über die Productionen der Gesellschaft „Mekize Nirdamim". Die Leute wollen „die Schlafenden erwecken" und bringen die ungeheuerlichsten Mißgeburten zur Welt. Vor dem „Pachad Jizchak" bekommt man Angst; so grauenhaft entstellt ist er. Der „Et Sofer" verdankt seine Herausgabe wahrlich nicht dem „Griffel eines kundigen Schreibers", sondern er wimmelt von Abschreibefehlern und ist, wie er vorliegt, ganz unverständlich. Die „Gutachten der Geonim" sind großentheils der bald richtigere, bald fehlerhaftere Abdruck einer schon früher zweimal erschienenen Sammlung, ohne daß die Herausgeber davon eine Ahnung haben. So mögen die Zeitschriften immerhin ihrer Spalten schonen wollen. — Für andere Werke bin ich vielleicht etwas zu ungeduldig, und die Anzeigen folgen nach. Ich könnte mir sonst nicht erklären, warum z. B. Bedarschi's Chotam Tochnit mit schätzbaren Bemerkungen Dünner's und beachtenswerthen Mittheilungen Luzzatto's und Steinschneider's in beiden periodischen Schriften noch nicht genannt worden. Und gar die neuen Ausgaben der ältesten Baraitha's, Sifra, Sifre und Mechiltha! Wenn irgend etwas in den Gesichtskreis beider Zeitschriften gehört, ja so recht in deren Mittelpunkt trifft, die gegenwärtigen Lieblingsstudien der beiden Redacteure auf's Engste berührt, so sind es eben diese neuen Ausgaben, die in einer jedenfalls frischen und einsichtsvollen Weise behandelt sind. Sie haben wirklich Weiß' Sifra besprochen, und ich darf daher auch ein Gleiches von Sifre und Mechiltha erwarten; bei Frankel hingegen deckt gänzliches Schweigen diese Werke. Ich habe einige Werke hervorgehoben, bei denen diese friedliche Stille sehr auffallend ist, und übergehe dabei vieles Andere.

Doch ein Werk kann ich nicht unerwähnt lassen, da mir hier das Schweigen etwas verdächtig ist. Sie wissen, daß ich mich an Grätz' „Geschichte der Juden" erfreue; ich verkenne nicht ihre Mängel, aber sie bleibt eine selbstständige Leistung, die ebenso anregend wie fördernd ist. Ein Geschichtswerk, das in einen so langen Zeitraum ernst eingeht, Vieles neu herbeischafft, noch Mehreres neu und eigenthümlich bespricht, — ein Werk, das seinem Inhalte und seiner Darstellung nach ein großes Publicum gewinnt und noch dazu von vorn herein, als vom „Institute" ausgehend,

in zahlreichen Exemplaren verbreitet wird: vor einem solchen Werke kann man das Auge nicht verschließen, mag man darüber urtheilen wie man wolle. Ja, es ist Pflicht einer Zeitschrift, die ihrem Berufe treu nachkommen will, irgendwie darüber sich auszusprechen. Sie selbst haben, wenn auch blos tadelnd, über frühere Bände Ihr Urtheil abgegeben, Sie haben früher eine warnende Stimme in Steinschneider's „hebräischer Bibliographie" und in der „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft" erhoben. Aber seitdem Ihre „Jüdische Zeitschrift" erscheint, ist schon mancher Band der Grätz'schen Geschichte an's Licht getreten, und wir haben Nichts darüber vernommen. Frankel nahm in seine Monatsschrift Bemerkungen auf über den zuerst erschienenen vierten Band; über den darauffolgenden dritten begann im J. 1857 eine Recension, deren Fortsetzung, zwar versprochen, noch heute vergebens erwartet wird, und die späteren fünf Bände — existiren gar nicht. Darf ich Ihnen offen sagen, was ich darüber denke? Frankel steht der Verfasser zu nahe und dennoch sehr fern, Ihnen steht er zu fern und doch wieder nahe. Das klingt orakelhaft, ich will mich näher erklären. Gr. ist Fr.'s College am Seminar, aber der ganze Ton, der in der Geschichte angeschlagen wird, ist, wenn ich nicht irre, Fr. gründlich zuwider. Diese „Stockthalmudisten", die „duselnden Kabbalisten", der unlogische Jakob ben Ascher mit seinem verworrenen „Arba Turim" — Frankel konnte einmal darüber einen gelegentlichen Stoßseufzer nicht unterdrücken —, und nun gar der geckenhaft eitle, bornirte Joseph Karo mit seinem wurmstichigen „gedeckten Tische" voll schimmeliger Speisen: nein, das ist zu arg! Wären nicht die Rücksichten mancherlei Art maßgebend, es würde sicher an einer ernsten Zurechtweisung von Seiten Fr.'s nicht fehlen. Nun aber — ist man still. Umgekehrt denke ich es mir bei Ihnen. Gr. hat sich gehässig gegen Sie benommen; auch seine ganze schriftstellerische Manier mag Ihnen nicht zusagen. Dennoch erfreut es Sie sicher, daß ernste Geschichtsstudien in ihm den Muth der Wahrheit erwecken, Sie begegnen sich vielfach in Ihren Ansichten. Sie sind zu ehrlich, um blos die Schattenseiten hervorzuheben, Sie fühlen sich nicht dazu aufgelegt, selbst ein beschränktes Lob auszusprechen und — Sie schweigen.

Fast besorge ich, Sie zürnen meiner Offenheit, und doch unterdrücke ich diese Besorgniß. Ich kenne Sie zu gut, als daß

ich zaghaft sein müßte, mich Ihnen gegenüber offen aussprechen zu dürfen. So bleiben Sie mir denn nahe in doppeltem Sinne!

M. R.

Antwort.

F. a. M., 7. Mai.

Die Schelmereien, l. Fr., mit denen Sie Ihren jüngsten Brief angefüllt haben, weiß ich nicht anders zu bestrafen, als indem ich Sie öffentlich an den Pranger stelle; Ihr Brief wird gedruckt, ob Sie wollen oder nicht. Freilich ist es eine schlimme Sache, daß ich ihn nicht ohne meine Antwort in's Publicum gehen lassen kann, und da werde ich an Ihren geflügelten Gang meine schwerfälligen Schritte heften müssen. Ich weiß es, daß ich sehr dabei zu kurz kommen werde; Sie liest man und fühlt sich angenehm angeregt, mich liest man — nicht, weil man bald müde wird. Sie haben's gut; Sie nippen und lassen nippen, während wir mühsam destilliren und auch unsern Gästen zumuthen, sie sollen mit uns arbeiten. Wenn Sie sie nur kennten, die Leiden eines Redacteurs! Ich will Sie in diese geheime Leidensgeschichte nicht einweihen und mich auf das Gebiet der Recensionen beschränken. Das ist nun im Allgemeinen nicht blos das undankbarste, sondern auch das nutzloseste Geschäft, und dennoch darf es eine Zeitschr. nicht daran fehlen lassen. Um einer Schrift von reichem Inhalte gerecht zu werden, bedarf es oft einer Ausführlichkeit, die man sich nicht gestatten darf, und man wird entweder ungenügend oder schweigt aus Verdrossenheit. Was nun die Werke der Herren Weiß und Friedmann betrifft, so werden Sie sich überzeugen, daß ich sie nicht mit Schweigen übergehen will, wenn ich sie auch nicht in der Form einer Recension bespreche.*) „Chotam Tochnit" und andere Schriften werden gleichfalls noch erledigt werden. Was aber das Buch von Grätz betrifft, so haben Sie nicht übel vermuthet, wenn auch die Einkleidung, welche Sie der Sache geben, mehr neckisch sein mag.

Ich verkenne nicht, daß Gr. mit Fleiß und Liebe an seinem Werke arbeitet, daß er Studien zu seiner Arbeit macht, die als Bereicherung des Stoffes betrachtet werden müssen und die zur Aufhellung des Gegenstandes dienen. Auch an seiner Darstellung

*) Vgl. oben S. 96 ff.

verspürt man die frische Luft und den strebsamen Geist des Schriftstellers, es treten uns doch Menschen entgegen mit Strebungen und Leidenschaften, innerhalb der Geschichte mitthätig, sie bewegend und von ihr getrieben, eingreifend und nicht ohne nachhaltigen Einfluß, freilich öfter noch leidend und von rohen Gewalten niedergedrückt. Das finde ich auch im neuesten, dem neunten Bande, in dem manche Partieen gerade aus diesem Gesichtspunkte mit besonderer Vorliebe behandelt sind.

Jedoch sosehr ich den Fleiß und die frische Selbstständigkeit in Gr.' Werk anerkenne, sosehr ich es auch würdige, daß ernste geschichtliche Studien dem Verf. gesundere Ansichten beigebracht haben: so muß ich doch zu meinem Bedauern bekennen, das Werk darf keineswegs den Anspruch erheben, ein Product ächter Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung zu sein. Zu meinem Bedauern! Denn ich würde ein tüchtiges Geschichtswerk, trotz persönlichen Antipathien, mit wahrer Freude begrüßen. Das Buch enthält Geschichten, die lose verbunden sind, aber keine Geschichte. Man gewahrt keine Entwickelung, keine innere treibende Kraft. Ich will keinen künstlich gemachten Pragmatismus, aber ebensowenig ein ideenloses Treiben; aus der Triefe einer in bestimmten geistigen Richtungen lebenden Gesammtheit müssen doch immer die Bewegungen hervorgehen, nach einem innern Gesetze die Erscheinungen hervortreten, einem Ziele entgegenarbeiten. Nun hat aber Gr.' Geschichte keinen Anfang; wie sollte sie eine Grundlage haben, auf der sie ruhen könnte? Es ist ein seltsamer Gedanke, eine Geschichte mit dem vierten Bande zu beginnen, darauf den dritten, dann den fünften und so fort folgen zu lassen und die zwei ersten sich vorzubehalten. Und in den Partieen der Geschichte, welche hier behandelt sind, was erfahren wir denn über Charakter des Thalmuds, der Mischnah, der Baraithen, der Gemaren? Thannaim- und Amoraim-Geschlechter treten vor uns auf mit einer Masse von Namen, die uns im Grunde ganz gleichgültig sind. Einigen Männern werden charakteristische Eigenthümlichkeiten beigelegt, die theilweise richtig erkannt, zum Theile auch ihnen angedichtet sind; aber die religiöse Gesammtanschauung, der gesetzlich-religiöse Charakter, der sich immer schärfer ausprägt, die Entwickelung, die zwar von der Zeit beeinflußt wird, aber auch sich immer mehr staut, sie wird kaum berührt, und so bleibt uns die ganze Geschichte der spätern Zeit unverständlich. Dem Kenner müssen

die armen späteren Rabbinen als Prügelknaben der Thalmudisten erscheinen. Die großen spanischen Lehrer haben diese freilich an Bildung, am Streben nach einer Versöhnung mit vernunftgemäßem Denken mächtig überragt; dennoch haben sie sich vergeblich bemüht, diese Versöhnung zu vollziehen. Die späteren in die Barbarei zurückgeworfenen Rabbinen haben an dem thalmudischen Standpunkte festgehalten, sie haben hie und da, aber immer in seinem Geiste, noch hinzugethan; ist es gerecht, sie zu strafen und ihre Meister im reinen Strahlenglanze prangen zu lassen?

Kurz, es fehlt der Ueberblick über das Gesammtgebiet, die Erkenntniß von dem in einander greifenden geschichtlichen Gange. Daher treten flüchtige Einfälle an die Stelle von geschichtlichen Thatsachen und wirklichen Entwickelungsmomenten. Wie der fünfte Band die erste Karäergeschichte mit der gleichzeitigen Bewegung innerhalb des rabbinischen Judenthums nach willkürlichen Annahmen behandelt, fast auf den Kopf stellt, habe ich schon früher mehrfach nachgewiesen. Ueberhaupt aber kann man, wie Sie gleichfalls gefunden haben werden, nicht vorsichtig genug sein bei Benutzung der mit aller Bestimmtheit hingestellten Thatsachen; die gegebenen Belegstellen sind in der Hand des Hrn. Gr. oft wie „der Lehm in der Hand des Töpfers", sie werden mit ganz souveränem Bon-Plaisir behandelt. Darüber ließen sich recht ärgerliche Proben mittheilen; doch mag ich bei einem groß angelegten Werke nicht Einzelnheiten aufsuchen.

Herr Gr. springt eben mit Thatsachen und Personen um, als wären sie keine Träger geschichtlicher Motive, sondern als wären jene von Launen abhängig und diese — Schüler, die sich ihre Arbeiten corrigiren lassen müssen. Die Würde geschichtlicher Behandlung, jene Weihe, welche den Geschichtschreiber hebt, wenn er sich zur Darstellung eines großen Menschheitgemäldes anschickt, wird schmerzlich vermißt; dafür soll uns häufig ein gewaltiges Rumoren entschädigen. Wenn in mächtigen Geisteskämpfen, die allerdings nach den beschränkten Zeitanschauungen geführt wurden, wirklich nur „Stockthalmudisten", „duselnde Kabbalisten", „flache Rationalisten" auftreten: wo ist der Respect vor menschlicher Geistesthätigkeit bei dem Anblicke dieser ernstlichen Anstrengungen? Oft kommen die verdientesten Männer nicht zu ihrem Rechte. Erinnern Sie sich nur, wie wegwerfend in einem früheren Bande der umfassende und nüchterne Gelehrte Simon ben Zemach Duran behandelt wird, man

weiß wahrlich nicht warum. Und in dem neuen Bande! Da wird (S. 15. 312) Jakob Berab „querköpfig", Abraham Portaleone, ein Mann, der doch jedenfalls sich mit Erforschung der hebräischen Antiquitäten befaßte, „ein halbnärrischer jüdischer Arzt und langweiliger Schriftsteller" genannt (S. 507), die Schrift Milsahagi's „halb toll halb geisteslicht" (S. LXXIX), Urtheile, die ebenso unmotivirt wie in ihrer Ausdrucksweise burlesk sind. Nicht minder ist Joseph Gikatilia, wenn auch Kabbalist, nicht seiner Bedeutung nach gewürdigt (S. 193 ff.)*). Elias Levita gelangt noch weniger zu seinem Rechte. Dabei werden ihm falsche Dinge aufgebürdet. So erscheint er z. B. (S. 199), als „zum christlichen (!) Kabbalistenkreise gehörig", während er an vielen Stellen seines „Thischbi" versichert, er verstehe Nichts von Kabbalah und befasse sich nicht mit ihr; darum konnte er immer christlichen Schülern in ihrem Studium derselben durch Ermöglichung des Wortverständnisses beigestanden haben. So wüßte ich nicht die geringste Begründung für die Stelle S. 225: „Man kann sich denken, welchen Sturm diese Meinung (von der Neuheit der Punctationszeichen) gegen ihn erhoben hat. Sie warf mit einem Schlage die festgewurzelte Ansicht um. Die Stockfrommen erhoben ein Zetergeschrei gegen ihn, als hätte er mit seiner Behauptung das ganze Judenthum geleugnet". Haben Sie irgendwo diesen Sturm brausen, dieses Zetergeschrei sich erheben gehört? Die damaligen Juden ahnten die Tragweite dieser Entdeckung gar nicht, wie Levita selbst sie nicht nach ihrer tiefgreifenden Bedeutung erkannte. Vielleicht hat nur der weitblickende Asariah de Rossi eine Ahnung davon gehabt und sich verwahren zu müssen geglaubt. So befinden wir uns bei Berichten und Urtheilen immer auf unsicherem Boden. Was sollen wir uns dabei denken, wenn wir (S. 144) lesen, die lateinische Bibelübersetzung Vulgata „rühre von Stümpern her", während wir doch wissen, daß sie auf der Grundlage der Itala, d. h. der lateinisch übertragenen jüdisch-alexandrinischen Uebersetzung angefertigt, dann durch Hieronymus nach Anleitung der jüdischen Uebersetzer Aquila, Theodotion und Symmachus wie jüdischer Lehrer berichtigt worden und seitdem wenig Veränderung erfahren hat? Hr. Gr. will uns am Anfange des

*) Daß die Identität von Gikatilia und dem durch Schreibfehler entstandenen Karnitol erst durch Zunz festgestellt worden, erfährt man nicht; als selbstverständlich wird es befremdlich gefunden, daß sie Rauchlin entgangen ist, gerade wie es Hr. Gr. mit meinen Studien über Isaak Troki macht.

siebenten Kapitels erklären, woher es kommt, daß die großen Erschütterungen im ersten Viertel des sechszehnten Jahrhunderts die Juden so wenig innerlich berührt haben. „Das kam daher — sagt er —, daß sie bis dahin kein eigentliches Mittelalter hatten, darum brauchte für sie auch keine neue Zeit anzubrechen". Was dann später gesagt wird, hebt geradezu diesen Ausspruch auf. Denn wenn auch kirchlicher Uebermuth mit seiner sittlichen Verderbniß in dem gedrückten Judenthum nicht Platz greifen konnte, so wird doch die geistige und selbst sittliche Versunkenheit und Versumpfung zugestanden. Was erklärt also der Satz, wenn er seinem wesentlichen Inhalte nach alsbald wieder zurückgenommen wird? In Wahrheit haben die Erschütterungen keinen Einfluß auf das Judenthum geübt, weil sie sehr bald aufhörten, einer mächtigen Culturentwickelung zu dienen und zum dogmatischen Gezänke herabsanken.

Jedoch ich komme tiefer in den Tadel, als ich beabsichtigt habe; ich wollte Ihnen blos klar machen, warum ich ein Werk, das doch immerhin verdienstlich ist, zu beurtheilen Anstand nehme, weil ich, sobald ich darin eingehen würde, mehr Schwächen aufdecken müßte als ich möchte. Bedenken Sie nun noch folgenden Umstand! Erwählt Hr. Gr. in der alten Geschichte beliebig seine Begnadigten und seine Verdammten: wie kann es anders sein, als daß er gegen die zeitgenössischen Mitarbeiter auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte nach Gunst und Ungunst verfährt? Statt von Zunz bescheiden zu lernen, poltert er gegen ihn auf unwürdige Weise; statt Steinschneider für seine fleißigen Arbeiten dankbar zu sein, verschweigt er regelmäßig seinen Namen, wenn er auch seine Schriften als Quelle anführen muß. Ist das nicht kindisch? Und dieses ewige Lärmschlagen mit den eigenen neuen Entdeckungen, die zum Theile entweder schon längst entdeckt sind oder die bei näherer Besichtigung bloße Phantasmagorieen sind! „Alle Bibliographen, Biographen, Piutgelehrten u. s. w. haben bisher übersehen", von solch lächerlicher Ueberhebung ist kein Band frei. Da lesen Sie nur im neuesten Bd. S. 7 Anm. 2.: „Den Biographen des Leon Medigo (d. h. Abarbanel) ist ein wichtiger Punkt entgangen", nämlich daß er mit Pico de Mirandola bekannt gewesen, für ihn eine verloren gegangene lateinische Schrift ausgearbeitet, eine Nachricht, die wir Amatus Lusitanus verdanken. Nun ist es richtig, daß Carmoly und Delitzsch, welche Hr. Gr. hier nennt, Nichts davon wissen. Aber in demselben Bande des Ozar nechmad, auf welchen Hr. Gr. verweist —

indem sich dort die Biographie von Carmoly befindet —, habe ich (S. 224 f.) diese Thatsache an's Licht gezogen, die Stelle aus Amatus in extenso mitgetheilt und auf ihre Bedeutung aufmerksam gemacht, dann später nochmals Gelegenheit gehabt, in der Ztschr. der D.-M.-G. (Bd. XIV S. 741 Anm.) darauf zurückzukommen. Ich lege wahrlich keinen Werth darauf, diese Notiz früher mitgetheilt zu haben; aber ich verlange auch von einem Späteren sie nicht pomphaft als seine Entdeckung auszuposaunen. Freilich habe ich das Mißgeschick, gleichfalls sehr stark zu den Mißliebigen zu gehören; jedoch darüber ist besser zu schweigen. Sie haben mich, l. Fr., auf einen schlüpfrigen Boden verlockt. Genug! Eine frische Kraft, ein selbstständiges Streben hat in unserer armen jüdischen Zeit für mich etwas so Anziehendes, daß ich alles Uebrige darüber vergesse und sie gern recht hervorheben möchte; um so schmerzlicher ist es mir, wenn sie es mir durch Flüchtigkeit und Unmanier unmöglich macht.

Nun, noch gebe ich die Hoffnung auf Gr. nicht auf; ich denke, er werde mich künftig mehr befriedigen, und Sie sollen dann sehen, daß Sie mich zu keiner Aeußerung herauszufordern haben. Bis dahin wollen wir privatim unsere Ansichten darüber austauschen.

Aus Briefen.

1. Aus einem Schreiben des Hrn. Dr. Derenburg am 8. März.

Ich freue mich sehr der Veranlassung, die mich aus dem jüd. Mittelalter in die ersten Jahrhunderte nach und die letzten vor Chr. versetzte. Es mag Einer antiquarisches Interesse haben, auch in jenem zu wühlen; das sind reizende Bilder, die ein Alterthümler mit schwerem Gelde aufwiegt. Aber das eigentliche Interesse ist in jener Zeit, die so voll von Räthseln ist, welche vielleicht niemals gelöst werden können. Ich stehe mit Staunen vor den vier bis fünf Jahrhunderten, die seit Esra bis auf die Zerstörung des Tempels verflossen und die mit einem tiefen Schleier verhängt sind. Die Rolle Babylon's bleibt mir räthselhaft und beschäftigt

mich seit vielen Wochen. Als die Juden dahin geschleppt wurden, waren sie entartet, ohne Gesetz und Sitte, ohne Glauben und ohne Idee; nach kurzer Zeit kommen sie umgestaltet daher zurück, und seitdem kommt alles Große und Entscheidende direct oder indirect aus derselben Gegend, aus welcher Jahrtausende früher Abraham über den Euphrat ging. Esra bringt einen Theil der Bibel daher, Hillel ist ein Babylonier, R. Chija und Rab sind Babylonier, R. Jose und R. Jehuda sind, der eine oder der andere, vielleicht beide Babylonier (siehe Menachoth 100 a verglichen mit Joma 66 b (לא בבליים היו אלא אלכסנדרים); das waren zwei seltene Männer, denn sie hatten wenigstens historischen Sinn. Die Familie ben Bathira, die sich so leicht von Hillel verdrängen ließ, war vielleicht selbst eine babylonische; denn was ein Josua b. Bathira (Menachoth 103 b) von einer Jagd wilder Esel für Löwen erzählt: והיו נוהרין ערודיאות לאריות באיסטריא של מלך וכו' (wo איסטרטיא = באיסטריא offenbar nicht Krieg, sondern Jagd ist), ist ein Vergnügen persischer Könige, wie im Schah-Nameh oft zu lesen ist, und bezieht sich keineswegs auf Palästina. — Und doch was wissen wir von den babylonischen Schulen jener Zeit, aus denen diese Männer hervorgegangen sind? Welche Namen nennt der Thalmud mit der Bezeichnung als Babylonier? Ein Jaddua ha-Babli kommt einmal vor! Von Andern können wir es errathen, wie wir z. B. von Joße und Juda oben sahen, und wie wir es auch von Andern schließen wie Elasar bar Zadok, der selbst wie sein Vater der aus Babylonien stammenden Patriarchenfamilie um so ergebener war, als er selbst dorther stammte (Moëd katon 20 a, Semachoth c. 12, vgl. jedoch Nasir 44 a)! Man möchte fast diesen Babyloniern die Rolle geben, welche in späterer Zeit die Perser den Arabern gegenüber spielen: Geschichte, Philosophie, Arzneikunde sind hauptsächlich durch jene am Hofe der Khalifen vertreten, nur die Sprache ist arabisch, der Geist kommt ihnen nicht von diesen Wüstensöhnen.

Das sind Fragen, auf die kein Josephus antwortet, weil dieser Dünkelhafte, der in seinem 14. Jahre von Gelehrten und Schriftkennern um seine Meinung befragt wurde (!), sich wenig um die geistige Entwickelung seines Volkes kümmerte, viel lieber seine Correspondenz mit dem König Agrippa auskramte als ein Wort von den Patriarchen, von Jochanan ben Sakkai und andern bedeutenden Männern zu erzählen. Wenn der Mann wirklich in

seiner Jugend ein enfant prodige gewesen ist, so bestätigt er das alte Sprüchwort von den klugen Kindern. Woran mir dabei gelegen ist, das ist, daß sein Stillschweigen durchaus Nichts beweist, und daß ich immer mehr überzeugt werde, daß es zwischen Esra und dem Anfange des 2. Jahrhunderts vor Chr. eine Reihe von Leuten gegeben habe, die mit Recht den Namen אנשי כנסת הגדולה führten und die mit Entschiedenheit in alle religiösen und ceremoniellen Handlungen eingriffen, um sie zu fixiren, die unter sich zuweilen verschiedener Ansicht gewesen sein mögen, die aber dem Publicum nur die Resultate als wahre Decrete gegenüberstellten. Was der Thalmud von dem Beginne der Zwistigkeiten mit den Schulen Schammai's und Hillel's erzählt, scheint mir auf Wahrheit zu beruhen; die Schulen waren früher eine Art aristokratischer Sorbonne, in denen die Lehren und Sätze in feste Artikel redigirt wurden: mit Schammai und Hillel beginnt die Demokratie, die Meinungen sind nicht mehr durch ein Paar bedeutender Personen, sondern durch Massen vertreten, — das sind wahre Clubs, in denen man sich freilich den Kopf nicht gerade für die Menschenrechte erhitzt, aber sie haben nicht minder ihre Piken und Lanzen, wenn die Alten auf dem Söller des Gorioniden — ich hätte fast gesagt: im alten Jakobinerkloster — tagen. Manche Mischnah's und besonders die Baraitha's lassen uns einen Blick in die compte rendus dieser Sitzungen werfen, aus denen uns die Mischnah fast immer nur die trockenen Resultate mittheilt. Hätte man Maimonides oder auch nur dem R. Isaak aus Fez dieselbe Autorität zugestanden wie dem stolzen Patricier von Sepphoris, es wäre uns mit der Gemara gerade so ergangen wie mit den Sammlungen, welche „der Heilige" benutzte. Ist es doch der babylonischen Gemara geglückt, uns den Verlust eines Theiles des Jeruschalmi herbeizuführen, und der Verlust der „Ordnung Kodaschim" scheint mir ein sehr herber.

[Diese geistreiche Causerie meines gelehrten und scharfsinnigen Freundes ist in ihrer unmittelbaren Frische so anregend, daß ich sie dem Leser nicht vorenthalten mochte. Ueber den Einfluß der Babylonier bin ich freilich anderer Meinung, und habe ich mich darüber oben in der Beurtheilung des Chaluz (S. 72 f.) ausgesprochen. Die dortigen Juden waren wohl naturfrisch, aber im Allgemeinen sicher roh, ohne Gelehrsamkeit, welche die Strebsamen sich erst in Paläſtina aneigneten. Die Schilderung, welche D.

von den in das erste Exil Auswandernden entwirft, ist offenbar etwas mit starken Farben gezeichnet, und ebenso umgekehrt die Umgestaltung, in der sie zurückgekommen. Das Deuteronomium war sicher in der Hand der Judäer vor dem Exile, und wo ein Mann wie Jeremia lebt, ist die Zeit nicht so verwaist. Das Unglück wirkte allerdings läuternd, aber mehr noch die Jahrhunderte zwischen der Rückkehr und den Makkabäern, von denen uns so wenig bestimmte Zeugnisse vorliegen und die dennoch eine so mächtige stille Einwirkung übten. Ob Esra selbst, an den man als den einzigen bekannten Namen Alles knüpft, so Vieles geleistet hat, steht keineswegs so fest. — Daß später alles „Große und Entscheidende" mittelbar und unmittelbar von Babylonien ausgegangen, ist eine kühne, durch die Geschichte nicht gerechtfertigte Behauptung. Hillel war ein Babylonier, und ich will nicht in Abrede stellen, daß dieser sein Ursprung ihm einen freieren Blick, ein selbstständigeres Streben bewahrt hat, aber auch er lernte erst in Palästina, ehe er dort lehrte. Sonst bezeichnet uns die Mischnah, die keine Veranlassung hatte, die Babylonier herabzusetzen — war ja, wie D. selbst bemerkt, der Redacteur der Mischnah eine Nachkomme Hillel's des Babyloniers und umgaben ihn ja sehr geachtete Schüler von dort! —, die Babylonier, wie gesagt, als roh. Joma 6, 4 heißt es in Betreff des Sündenbockes am Versöhnungstage und seines Führers nach der Wüste zum Asasel: Man machte ihm einen Steg (der ihn vom Publicum absonderte) wegen der Babylonier, die ihn am Haare rissen und ihm zuriefen: trage (die Sünden weg) und gehe (mache daß du schnell fortkommst)" וכבש עשו לו מפני הבבליים שהיו מתלשין בשערו ואומרים לו טול וצא טול וצא. Von dem andern Bocke, der als Sündopfer am Versöhnungstage dargebracht wurde, wurden bestimmte Theile auf dem Altare verbrannt, der Ueberrest wie bei jedem Sündopfer von den Priestern verzehrt. Da an dem Versöhnungstage selbst die Priester nicht essen durften, so wurde es am Abende verzehrt, durfte aber nicht länger aufbewahrt werden, da das Fleisch des Sündopfers nur an demselben Tage und der darauf folgenden Nacht tauglich war. Wenn aber — wie Dies vor der späteren Feststellung des Kalenders möglich war — der Versöhnungstag auf einen Freitag traf, so daß der folgende Abend dem Sabbath angehörte, da trat die Schwierigkeit ein, daß man das vom vorigen Tage sich herschreibende Opfer nicht durch Kochen zubereiten durfte.

Für das Tagesopfer konnte freilich auch am Sabbathe Alles geschehen, allein nicht so für ein bereits am vorangegangenen Tage vollzogenes Opfer; das Kochen desselben wäre eine Verletzung des Sabbathverbotes gewesen. Bis nach dem Sabbathe aber konnte man nicht warten, da das Fleisch nur noch die Nacht nach der Darbringung genossen werden durfte. Da halfen die Babylonier aus; sie verzehrten das Fleisch roh, weil sie nicht ekel waren. So berichtet die Mischnah Menachoth 11, 7: חל יום הכפורים...להיות ערב שבת, שעיר של יום הכפורים נאכל לערב הבבליים אוכלין אותו כשהוא חי, מפני שדעתן יפה.*) Daß die Babylonier als von solch rohen Sitten geschildert werden, scheint eben den Babylonier Chija b. Joseph, den Verfasser der Toßeftha, gehindert zu haben, und er ist es, der willkürlich in Joma c. 3 die Babylonier in Alexandriner umwandelt, bei denen wir jedoch weit mehr griechische Bildung und feinere Lebensart voraussetzen dürfen. Im Namen des Chija berichtet diese Correctur auch die jerus. Gem. z. St. Die babylonische Gemara nun (66 a) erweitert diese Correctur im Interesse ihrer Landsleute zu einer Discussion in einer Baraitha, überträgt sie auch auf die Stelle in Menachoth (100 a), wo die Toß. Nichts darüber bemerkt; sie ist es, die bald Juda diese Correctur vornehmen und Joßе darüber seine Befriedigung ausdrücken läßt, bald umgekehrt. Sonst ist eine Spur von der babylonischen Abstammung dieser beiden Mischnahlehrer nicht vorhanden, und diese eine Andeutung ist ihrer ganzen Genesis nach ziemlich verdächtig.**) — Was endlich die Bathira-Söhne betrifft, so hat die Vermuthung keine weitere Stütze.

Abgesehen von diesem Punkte ist jedoch die ganze Auffassung so tief aus dem Einblicke in das innere Leben geschöpft, zeichnet die Darstellung in knappen Umrissen Zeiten und Personen so scharf, daß sie der weiteren Kenntnißnahme nicht entzogen werden durfte.]

---

*) Vgl. M. Abodah sarah 2, 5: כהן שדעתו יפה שורפו חיה, ein Priester, der nicht ekel ist, darf ihn (den Magen aus einem zum Ganzopfer dargebrachten Thiere) roh verschlingen. Ueber das hier gebrauchte שרף vgl. Zeitschr. der D.-M.-G. Bd. XVIII. S. 650.

**) vgl. Zeitschr. der D.-M.-G. Bd. XII S. 362.

2. Aus einem Briefe des Hrn. Harkavy.

St. Petersburg, 17. Dez. 1865.

Hr. Staatsrath Kunik bat mich, folgende Zeilen, die er mir schriftlich mittheilte, Ihrer Zeitschrift zu übergeben:

„Die Nachricht, daß von mir eine umfassende Monographie über das Chasarenreich zu erwarten wäre, muß auf einem Mißverständnisse beruhen. Ich habe mich nur mit einigen Partieen der chasarischen Geschichte speciell beschäftigt, jedoch seit längerer Zeit vergebens einen jungen Historiker oder Orientalisten gesucht, der Semit wäre, die Geschichte der pontischen Türkenvölker vor der Ankunft der Tataren nach einem von mir entworfenen Plane zu bearbeiten“.

3. Aus einem Schreiben des Hrn. Dr. Wright.

London, 7. Mai.

Mit den hebräischen Handschriften — welche angeblich in einem in Syrien aufgegrabenen, etwa dem zweiten vorchristlichen Jahrhunderte angehörigen Hause aufgefunden worden sein sollen — ist es wirklich Nichts. Nach den französischen Zeitungen waren sie bei der — Londoner — Asiatischen Gesellschaft angekommen. Da schrieb ich sogleich an den Secretär Dr. Rost, er hat aber davon Nichts gesehen und Nichts gehört. Wo die falsche Nachricht zuerst entstanden, kann ich nicht ausfindig machen.

Notizen.

Schlachtregeln in arabischer Sprache. Notiz von M. Steinschneider.

VI. Verschiedenes.

(Schluß.) Die hier genannte „Schrift“ Abulwalid's ist wieder das Wörterb., wie aus dem Excerpt. (כרם חמד V. 39) hervorgeht, wo Jona selbst die Ansicht von קצת החכמים (= بَعض) citirt (s. Chullin 63b), welches auch Chefez im ס' המצות aufgenom-

men. Gegen die Identität von דאה und ראה argumentirt Jona (oder schon Samuel) aus dem Umstande, daß neben letzterer (Deut. XIV, 13) דיה genannt sei, welches identisch sei mit ראה, wie er im Buchst. ד erklärt habe; auch Saadia sei dieser Ansicht. — Daher wieder bei Parchon s. v. ראה die Worte ונתפס ר׳ סעדיה גאון ז״ל באמרו כי הראה היא הדיה entweder הדאה zu verbessern, oder durch Auslassung des Mittelgliedes zu erklären sind. Sonderbarer Weise gebraucht aber Parchon die Argumente Jona's gegen die Identität von ראה und דאה und für die Identität von איה und דיה, um die talmudische Ansicht zu vertheidigen, während er unter דאה dieses mit דיה identificirt — weil dort Jona noch nicht gegen den Talmud polemisirt hatte! — Bei Kimchi unter beiden Wt. ist die Controverse schon verschwunden. Ibn Esra vertheidigt die Ansicht der Traditionslehrer (המעתיקים) gegen Jona*) Zarzah (zu 3 M. 11, 13) scheint bei seiner Erläuterung die Stelle Jona's selbst vor Augen gehabt zu haben, wie sie Luzzatto ergänzt.

Es sei auch hier gestattet, die Worte Ibn Balam's im Commentar zu 5 M. 14, 13 anzuführen, welche er mit der allgemeinen Bemerkung eröffnet, daß er von den verbotenen Vögeln

---

*) J. E. behandelt die Frage an 4 Stellen, zuerst in יסוד מורא (A 1158) Anf. c. 2, dann im Comm. zu 3 M. 11, 14 und 5 M. 14, 11 und in שפה ברורה Bl. 9 a ed. Liepmann, welcher die erste Pentatstelle vernachlässigt, und alle andern so emendiren will, daß ראה der generelle, דיה und דאה die speciellen Namen seien; indem er dabei den Haupteinwand übersieht, daß dann noch immer der generelle und ein specieller Name in demselben Verse (Deut.) vorkommen (vgl. unter Ibn Balam). Vielmehr ist nach Ibn Esra zu 3 M. — wenn man nicht das Wort דאה nach dem Textwort ראה hinzusetzt — sicher דאה das generelle und in 5 M. sind beide Specien an die Stelle der Gattung getreten (freilich mit inzwischen gestelltem איה, dessen Identität mit דיה im Talmud stillschweigend übergangen ist). So erklärt es auch offenbar Zarzah, nur ist auch sein Text von der fast unvermeidlichen Verwechselung des ד und ר nicht frei geblieben, zum Schluß nämlich muß es auch in der Mant. Ausg. (66 d. Z. 4) heißen ואנחנו אמרם כי הם דאה (für ראה), in שפה ברורה ist nur einmal zu emendiren והם דיה וראה; während die beiden דאה richtig sind. Die Stelle 5 M.: וכן דיה ואיה תחת דאה emendirt sich jedenfalls einfacher וכן ראה ודיה, wenn J. E. nicht hier eine andere Unterordnung annehmen soll. — Wenn endlich Liepmann bemerkt, daß J. E. in יסוד מורא auch die Widerlegung (תשובה der קושיא) im Namen des Jona anführe, so beruht das wohl auf einem Irrthum.

handeln wollte (אדכל הנא פי אלטאיר אלמחרם אכלה), sie lauten: ראה באלרא ובעץ̄ אלסלף יקול׳׳׳ שמע מיני דאה וראה אחת היא ועלל תסמיתהא בראה שהיא עומדת בבבל ורואה נבלה בא״י ולא שך אחד מן הדאה אלמדכור״ה פי תורת כהנים הי הדיה אלמתיר״ה פי הדה אלפרשה אנקלבת אלאלף יא ומן אלמחאל אן ידכר אלגין שכצא ואחדא באסמין פי איה ואחדא א״ה הו גיר מפיד ואלארפע מן דלך פלא תשך פי אנה שכץ זאיד אכתצרה מן תורת כהנים ואלחקה אלמפסר יפסר פיה אלג׳ארה—. הוא. Für ihn ist also die Sache unzweifelhaft, daß ראה und דיה identisch, also im Deut. eine neue Gattung nachgetragen worden.

Die verschiedenartige Richtung der erwähnten Männer hat ein über den speciellen Gegenstand hinausgehendes Interesse.

c) Unser Verfasser geht zur speciellen Behandlung der einzelnen Namen in der Uebersetzung Saadia's über, aus welcher ich nur die erste Stelle selbst mittheile, über das Uebrige werde ich nur kurz referiren.

פרס ועזניה אלפירומי...אלעקאב ואלענקא ואסתדל רבינו האיי ז״ל פי כתאבה אלחאוי אן עזניה אלענקא באסתעמאל אלקלב פי אללגה פי אלעין ואלזין ואלנון באלעין ואלנון ואלזין ואלערב תסמי אלענקא ענז דכר דלך פי כלאם אלכליל בן אחמד פי כתאב אלעין.(* ובעץ̄ רבותינו חכמי הוראה והו אמימר [קאל?] אן אלפרס ועזניה לא שכיחי ביישוב וכדלך יזעם בעץ̄ עלמא אלערב אן אלענקא קלילה אלוגדאן קאל אבו אלטיב אלמעדי אן אלענקא יכבר אן תצארא (?) פעאנד מן תטיק לה ענאדה וקאל אבובכר מחמד בן אלעבאס אלכוארזמי והו יתהכם באבי אלחסן אלבריהי אלחלואני לו פתחת בחדית אלענקא ג׳עלת אנהא כאצת ופרדת (?) פי ביתך וטארת ודרג׳ת מן וכרך ואנך טאל מא סמתהא וטעמתהא וטאל מא אכרג׳תהא ולג׳מתהא פדל מן אקאויל הדין אלנחוין אלענקא גיר מוג׳ודה עלי אלאמר אלאכתר כק׳ [כקולהם] ע״ה פרס ועזניה לא שכיחי ביישוב.

Hai hat also im Wörterb. אלהאוי nachgewiesen, daß עזניה durch Vertauschung verwandter Buchst. = عنز = عنقا sei. Ob die folgende Stelle, in welcher der Ausspruch des Amemar (Chullin 62 a), daß sich das Thier nicht in der bewohnten Welt finde,

*) Vergl. Zeitschr. d. D.-M.-Gesellsch. VI, 415 die Mittheilungen über das von Juden benutzte كتاب العين (vergl. Hebr. Bibliogr. 1859 S. 109, 1860 S. 1.).

durch die Angaben zweier Philologen (s. oben) über das Fabelhafte عنقا bestätigt wird, — noch dem Hai angehöre, kann ich nicht mit Sicherheit behaupten; daß aber die Berufung auf Chalil jedenfalls dem Hai angehöre, geht auch daraus hervor, daß Ibn Esra zur Stelle*) bemerkt, es sei zwar nach der Ansicht eines Einzelnen (יחיד, d. i. Amemar) der Vogel nicht in der bewohnten Welt, dennoch irre „der Gaon" (Saadia), der אלענקא übersetzt, da dieß ein durchaus fabelhafter Vogel sei, wie es die „ismaelitischen Sprachkundigen (חכמי לשונם) lehren." Diese Bemerkung wird erst prägnant, wenn man weiß, daß Jemand die Aussage Amemars durch die arabischen Philologen belegte.

Dießmal steht Abulwalid mit seiner abweichenden sprachlichen Analyse auf Seiten des Talmuds, aber einer andern Stelle**), wo ein Vogel עוז genannt, der nach den Commentatoren (המפרשים) identisch sei mit עזניה***), also dieses = עוזיה. Auch Ibn Esra erwähnt die Ableitung des עזניה von עוז, und setzt hinzu, genannt עקב״א (lies عقاب schwarzer Adler), während dieses bei Saadia und Abulwalid (כ״ה V. 39: ע״לקאב) die Uebersetzung von פרס. Aus Ibn Balam habe ich mir leider nichts über diese Specialitäten notirt.

d) (Bl. 25.). In Bezug auf die in Saadia's Uebersetzung vorkommenden Vögelnamen bemerkt unser Verf., daß ג׳ארח im Arabischen keine bestimmte Art (נוע מעלום) sei, sondern ein allgemeiner Name für Raubvögel. — כוס arab. אלבום, sei blos das Männchen von אלהאם, mit Ausschluß des Weibchens, also wäre אלהאם zu übersetzen. — קאת arab. אלקוק (sic), bezweifelt Abulwalid Ibn G'anna'h, da אלקוק bei den Arabern ein lang-

---

*) Vgl. Landau Wrtb. I, 46, Dukes, Beitr. V, 57; (Kirchheim) im Litbl. d. Or. 1844 S. 693.

**) Kelim XVII, 14, vgl. Kimchi s. v. עזז, wo gleich darauf Jona (über עזאזל) genannt ist (vgl. auch עכז unter עז). Im Excerpt. aus Abulw. (כ״ה V. 45) ist מאישנא כנף העוף uncorrect, in Stern's Ausg. v. Parchon s. v. עזר liest man !!מה שנתכנף העוף מעל הכנפים Die Bemerkung Parchon's über die gemalten Greise bezieht sich übrigens nicht auf Lesezeichen, sondern auf die Figuren am Ende und Anfang der Bogenlagen und dgl.; vgl. Tosafot Joma f. 54 Anf. כשאלתי.

***) So Natan s. v. עז (wo aber auch ור״א ארוז) und Maimonides zu Kelim.

halsiger*) Wasservogel sei אלקוק ענד אלערב טאיר טויל אלענק). („מן טיור אלמא Der Verf. meint, Saadia folge hier dem Talmud, in welchem R. Jehuda der Ansicht ist (sic) הקאת זה הקוק. „Bei meinem Leben“, ruft er aus, „diese Ansicht verdiente Beachtung, wenn der Schaich Abulwalid sie nicht bezweifelte; aber Gott (allein) weiß das Richtige!“ ולעמרי אל קולה ידכל תחת אלקיאס לולא מא שככה אלשיך אבואלוליד ואללה אעלם באלצואב). — Abulw. (כרם חמד V. 45 ohne Saadia zu nennen) bezweifelt darum die Identität, weil קאת auch als Vogel der Wüste erscheint. Uebrigens nimmt schon Abulw. (wie Gesenius) als die eigentliche Form קאה, wovon sich Kimchi (s. v.) keinen Grund anzugeben weiß, während Ibn Esra (zu 3 M.) bemerkt, daß es ein Vogel sein soll, der seine Nahrung auszuspeien (קאה) pflegt (auch dieß nimmt Gesen. an). Zu beachten ist die obige Lesart קוק, während in den Stellen des Talmud, die Lebrecht zu Kimchi angiebt, schon die Lesart schwankt**). Es ist jedoch bei der Aehnlichkeit von ו und י ein Irrthum sehr leicht möglich.

Es sei hier eine den ganzen Wortstamm umfassende — vielleicht nicht mehr neue — etymologische Bemerkung gestattet. Der Stamm قوق (قاق), so wie קוק (קיק), bedeutet zunächst das Ausstrecken oder die Länge des Halses und daher قاق deformiter longus (Kamus), קיק die Gans oder Krähe (قيق) — nach Aruch auch Hodenauswuchs — jedenfalls zusammenhängend mit קיק Hals; — es frägt sich, ob nicht eine Art Reduplication von קיא speien, erbrechen, oder ob ein Onomatopoet., besonders wenn man den Halston das arab. ق hat richtig aussprechen hören.

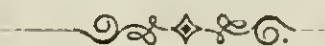
e) Ich schließe hieran noch eine isolirte Bemerkung unseres Verf. (Bl. 35 e): וקד כאן אהל בלאדנא אסתסנו אכל טאיר מן טיור אגנאס אלמא יסמונה אלגורר ואחדה גור״ה באלגין אב״ת אלעין וכדלך אסמהא בלישנא דרבנן גירותא. „Die Leute unserer

---

*) Bei Parchon (קאה) Anfang ק, עוף של מים ארוך ויש כמותו ביבשה מעט וכו׳, scheint vor ארוך das Wort צוארו ausgefallen.

**) Chulin 63 a haben auch unsre Ausgaben קוק nicht קיק wie Lewysohn S. 175, nur in der Randgl. wird קיק nach Aruch emendirt; vgl. Scheinhak S. 177, der das Ausspeien auf den Kropf der Pelikan bezieht. —

Gegend essen, auf Tradition gestützt, einen der Wasservögel, genannt الغَرَر, dessen Einzahl عَرَّة mit غ und so heißt er in der Sprache der Rabbinen גירורתא", — nämlich Chullin 109 b, wo er verboten ist; die Commentatoren, selbst Aruch, vermuthen aus dem Zusammenhang einen Fisch, Lewysohn (S. 180) vermuthet den Specht.



Abhandlungen.

I.

Alte Erinnerungen.

„Alte Erinnerungen", wie ich sie in einer Predigt am 30. Juni erweckt habe, stelle ich hier zusammen; die daran geknüpften Betrachtungen für die Gegenwart sind durch die Ereignisse rasch überholt und verlieren ihren Werth, sie mögen daher übergangen werden. Allein die Thatsachen, auch aus alter Zeit, bleiben feststehen, sie bilden fortdauernd Mahnungen für alle Zukunft. Schlimm ist es, daß auch diese überhört werden, und dennoch darf man nicht ermüden sie wach zu rufen durch die Beredtsamkeit, welche den Thatsachen innewohnt.

הראשנות הנה באו וחדשות אני מגיד. „Die alten Ereignisse sind längst eingetroffen, auch wieder dahingegangen, aber aus ihnen verkünde und deute ich das Neue," so spricht, m. Fr., der Prophet (Jes. 42, 9). Aus der Betrachtung und richtigen Erkenntniß der Vergangenheit lernen wir die Gegenwart begreifen, vermögen wir den ahnenden Blick in die Zukunft zu werfen, wenn sie uns auch umschleiert bleibt. — Wir stehen heute, m. Fr., in unserm Synagogenjahre am siebzehnten Tage des Thammus, und mit ihm beginnt die Zeit, welche die Erinnerungen weckt an schwere Bedrängnisse Israels. Zwei Male begann um diese Zeit die Zerrüttung des jüdischen Staates, ward das bürgerliche Gemeinwesen in seinen Grundfesten unterwühlt, des Volkes Selbstständigkeit zerfiel, seine Glieder mußten in die Verbannung wandern. Wir begehen diese Erinnerungszeit nicht mehr mit der tiefen Trauer, mit dem brennenden Schmerze, den unsere Vorfahren dabei empfunden; die Wunden sind vernarbt, die traurigen Folgen sind verwischt. Doch

gar unachtsam wäre der Arzt, der ein Leiden ununtersucht ließe, wenn er ihm auch keine Heilung hätte bringen können; umsomehr wird er sich bemühen, den tiefern Grund des Uebels, das einen so beklagenswerthen Ausgang hatte, zu erkunden, damit er Wurzel und Entwicklung der Krankheit erkenne und in spätern ähnlichen Fällen vorbeugend, heilend zu wirken vermöge. Ja, die alten Ereignisse sind an uns dahingegangen, fast in ihren letzten Spuren getilgt, aber was war die tiefere Veranlassung zu jenen schweren Leiden, die über Israel hereingebrochen, wo war der Sitz des Uebels, welches sein starkes Volksthum auflöste? Das ist keine müßige Frage der Neugier, auch nicht blos eine gelehrte Untersuchung der Alterthumsforschung, das ist eine Betrachtung über den innern Gang des Staatslebens, über die drohenden Gefahren, in welche eine verkehrte Behandlung dasselbe stürzt. Aus der Erkenntniß der Vergangenheit begreifen wir die Gegenwart, sollen wir lernen, den Krankheitsstoff in unserer eigenen Mitte zu bewältigen.

Woran ist Israel's Reich zum ersten Male untergegangen, wieso ist sein Heiligthum zerstört, das Volk in die Verbannung geführt worden? Zunächst freilich war es die Uebermacht und wilde Eroberungssucht des babylonischen Weltreiches, welcher Juda unterlag, wie bereits früher Israel der des assyrischen. Der Sturm brauste einher und knickte — die bereits morschen Stämme; die Wurzel war bereits unterwühlt, und es bedurfte nur eines kräftigen Anstoßes, um den Stamm mit Laub und Früchten zu vernichten. Zwietracht nagte am innern Marke des Volksthums, verzehrte seine besten Kräfte; Eifersucht zwischen Juda und Ephraim ließ es zu keiner innern Einheit gelangen. In zwei Reiche zerspaltete sich das eine Volk, und das Verlangen eines jeden die Oberherrlichkeit über alle Stämme zu führen, nährte und verschärfte die Erbitterung unter ihnen. Da freute sich Ephraim, Juda Wunden schlagen zu können, und Juda jubelte über einen Sieg, den es über Ephraim errungen; in diesem Kampfe ging das einige Volksbewußtsein unter, der Gedanke des gemeinsamen Vaterlandes ermattete, in beiden Reichen erlahmte die Kraft, zersplitterte sich in den Versuchen sich gegenseitig niederzuwerfen, sie lockten, ja sie riefen den Feind herbei, der mit lüsternen Blicken schon lange lauerte, und die Schützlinge wurden — Knechte. Die Stimme der Propheten, welche den Mahnruf zur höheren Einigung in dem großen Gedanken Israels laut erhoben, verhallte vergeblich. Sie

weckten früh und spät das Bewußtsein in allen Gliedern des Volkes von dem wahren Berufe Israels, Vertreter und Verkünder der göttlichen Wahrheit zu sein, sie wanderten als Friedensboten aus einem Reiche in das andere, als Söhne des gemeinsamen Vaterlandes, sie suchten ihre Brüder, die Söhne einer Mutter, auf, sie riefen ihnen in's Herz die ewigen Worte der Läuterung, sie schlangen das einigende Band der Liebe zu dem einzigen Gotte um die zerstreuten Brüder. Vergebens! Hier wurden sie verhöhnt, dort verfolgt; nur das wilde wüste Geschrei der Leidenschaft war den Ohren wohlklingend. Die begeisterte Mahnung zur Erfüllung des höheren Berufes ward von dem lauten Toben des immer sich erneuenden blutigen Streites übertäubt. Und Israel und Juda ging unter.

Das sind Geschichten aus alter, alter Zeit, und sie sind dennoch nicht ganz verklungen, sie verkünden mit brennendem Schmerze auch neues Wehe. — Aber der zweite Tempel, was hat seine Säulen vor achtzehn Jahrhunderten zertrümmert? מקדש שני אמאי חריב, so fragen die alten Lehrer und wiederum um die Grundfehler zu erkennen, welche das Leiden zu einem innerlich zerwühlenden, dann endlich das geschwächte Volk zur Beute der Römer machten. Das jüdische Reich war erstarkt nach harten Prüfungen, sein religiöser Lebensgehalt durchströmte alle Glieder des Volkes; ein Reich bestand blos und als einiges blos wollte es gelten. Die Stammesverschiedenheit war verwischt, es fehlte nicht an muthiger Vaterlandsliebe, opferwillige Begeisterung trat für die Angelegenheiten des Staates ein, und der letzte verzweifelte Kampf bewies es, daß man Gut und Blut nicht schonte, um die Selbstständigkeit auch gegen die Uebermacht zu vertheidigen, um jeden Fußbreit des Mutterbodens mit dem eigenen Leibe zu decken. Und warum brach dennoch Juda wiederum zusammen? מפני שנאת חנם, an grundloser Feindschaft, an unseligem innern Hader. Das Volk war zerrissen in einzelne Parteiungen, und es gebrach an derjenigen Opferwilligkeit, welche bereit ist den persönlichen Anspruch zum Wohle des Ganzen hinzugeben. Pharisäer und Sadducäer bekämpften einander, hier wollte Priesterdünkel die alleinige Heiligkeit in sich darstellen, allein die Macht behaupten, dort peinliche Gelehrsamkeit und Gesetzesdeutung den Einfluß erringen; sie wie die Essäer und Eiferer, die Häupter noch anderer kleinerer Gruppen, alle hatten nur den eignen und engen Kreis im Auge, strebten vor Allem den

Sieg der eignen Meinung, die Herrschaft der persönlichen Ueberzeugung an und konnten es nicht über sich gewinnen zum Heile der Gesammtheit irgend ein angemaßtes Recht auf den Altar des Vaterlandes niederzulegen, in friedliche Verbindung einzugehen mit der abweichenden Gesinnung, um die gemeinschaftlichen Angelegenheiten zu fördern. In kleinlichem Gezänke zersplitterte die gesunde Volkskraft, in endlosen Reibungen unter einander um den Vorrang des Einen oder des Andern vergaßen sie die höhern Aufgaben liebender Einigung, und selbst im Kampfe mit dem übermächtigen Unterdrücker, der aller Leidenschaft ein edles Ziel vorsteckte, alle Begeisterung zur Todesverachtung entflammte, konnte die Eifersucht nicht zum Schweigen gebracht werden. Der Staat fiel, weil er gebrochen war, das Volk ging unter, weil es schon längst zersplittert gewesen. — — — —

Es war einst wiederum der Kampf zwischen Juda und Israel entbrannt, das erstere unterlag. Zahlreiche Gefangene fielen in die Hand der Sieger, und ein hartes Schicksal drohte ihnen von deren Erbitterung, von dem Rachegefühl des Ueberwinders. Da trat ein Prophet auf — er ist wenig bekannt, aber sein kurzer Name verdient mit goldener Schrift in die Tafeln der Weltgeschichte eingegraben zu werden — da trat der Prophet 'Oded auf und richtete das Wort an die siegenden Israeliten: Ihr Freunde, sprach er, zahlreiche Opfer sind aus Juda gefallen durch eure Hand, ach, das ist zum Himmel gedrungen; wollt ihr nun etwa freiwillig Schuld häufen, indem ihr den Gefangenen, den Söhnen Juda's, das Joch der Knechtschaft auferlegt? Höret mich, daß nicht der Zorn Gottes gegen euch entbrenne! Gebet zurück die Gefangenen; auch sie sind eure Brüder, euer ist der Sieg, euer sei auch die Bruderliebe!

Das Wort drang in die Herzen. Die Häupter des Volkes traten zusammen und sprachen: nein, wir wollen die Sünde nicht durch neue Schuld vermehren; sie nahmen die Gefangenen, die Brüder, kleideten die Nackten, gaben Schuhe den Entblößten, salbten sie und führten die Schwachen und halfen den Strauchelnden, daß sie sicher ohne Anstoß wieder in die Heimath zurückkehren konnten *). Ach, das war ein schöner Sieg, schöner als der blutige, den die Waffen erfochten; besiegt war der Groll, überwunden war der

*) Zweites Buch der Chronik Kap. 28 V. 9 ff.

Haß, freudig wurde die Rachsucht als Opfer dargebracht, ein wohlgefälliges Opfer, duftender als aller Weihrauch! — Auch in späterer Zeit, in den Tagen des zweiten jüdischen Staatslebens, entbrannte wieder ein Bruderkampf — daß wir so traurigen Begebenheiten so häufig begegnen! Ja leibliche Brüder stritten mit einander um die Herrschaft, Söhne derselben Mutter riefen die Waffengewalt an zur Entscheidung, wem die Macht gebühre, und wieder mußte das Volk in seinen einzelnen Theilen, um den Ehrgeiz der Großen zu befriedigen, sich zerfleischen. Hyrkan und Aristobul bekämpften sich, der Eine mit den Seinen, unter denen die Priester, innerhalb Jerusalems, der Andere mit seiner Schaar draußen mit Kampfesgier zur Belagerung gerüstet. Unter diesen befand sich auch ein frommer Mann, er hieß Onias; seinem Gebete legte man wunderkräftige Wirksamkeit bei. Bete für den Sieg unserer Waffen, heiliger Mann! rief das Volk wild ihm entgegen. Onias betete: Herr des Weltalls, Vater unser Aller, drin stehen Deine Kinder, die Priester an Deinem Heiligthume, Verehrer Deines Namens, hier Deine Kinder, Söhne derselben Mutter; ach Gott, höre nicht das Gebet der Einen gegen die Andern, nicht die Verwünschungen Dieser gegen Jene! Lenke die Herzen beider Theile zum Frieden und zur Bruderliebe! Die Worte wurden seiner Lippe abgeschnitten, das Volk in leidenschaftlichem Toben wollte das Wort des Friedens, der brüderlichen Anerkennung nicht vernehmen; der fromme Onias hauchte unter den Steinwürfen der Zornerglühten sein edles Leben aus.*) — — — —

II.

Der Thalmud als bibelkritisches Hülfsmittel.

Schon vielfach ist in neuerer Zeit nachgewiesen worden, daß die halachischen und hagadischen Deutungen namentlich in den älteren thalmudischen Schriften nicht selten auf Lesarten sich gründen, welche von unserm gegenwärtigen Texte abweichen, die Aufmerksamkeit auf dieselben daher eine schätzenswerthe bibelkritische Hand-

*) Josephus jüdische Alterthümer XIV, 2, 1.

habe ist.*) Diese Beispiele zu vermehren hat in doppelter Beziehung höhern Werth als eine Ansammlung von Varianten von sonstigen Orten her. Während wir bei sonst beigebrachten Abweichungen nicht sicher sind, ob wir es dabei nicht mit der Nachlässigkeit oder Unwissenheit eines Abschreibers, mit dem Unverstande oder der Willkür eines Uebersetzers zu thun haben, befinden wir uns hier in Mitten der sorgsamsten und gewissenhaftesten Studien jüdischer gelehrter Schulen, die sicher ihre Ansichten nur auf eine zu ihrer Zeit geläufige Lesart gründeten, und sie wird uns somit weit zuverlässiger bezeugt. Und zwar geht dieses Zeugniß uns gerade von jener Seite zu, auf welcher man die starrste Unveränderlichkeit verkörpert zu sehen glaubt. Wenn der Thalmud selbst bekundet, daß noch zu seiner Zeit manche Stelle anders lautete, als wir sie lesen, so ist die Engherzigkeit, welche auf thalmudischem Standpunkte verharren zu müssen behauptet und von diesem aus eine jede Conjectur für sündlich hält, auf ihrem eignen Gebiete widerlegt. Darum mögen hier noch einige Beispiele nachgetragen werden ohne Rücksicht darauf, ob ihr innerer Werth von Bedeutung ist und ob die Lesarten, welche der Thalmud vor sich hatte, auch wirklich die richtigern sind. Das soll hiermit keineswegs behauptet werden; vielmehr ist, wie schon mehrfach bemerkt, die spätere Zeit oft zum richtigen ursprünglichen Texte zurückgekehrt, der früher durch Corruptelen entstellt war. Aber eben selbst der Nachweis, daß dies der Fall war, ist belehrend genug.

1. Schon Reifmann hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Thargum Koheleth 12, 5. nicht הסופדים mit Daleth gelesen habe, sondern הסופרים mit Resch, indem es übersetzt: und es gehn umher die Engel, welche das Gericht über Dich verlangen, wie Schreiber (כספריא, wie es richtig im cod. der Maria-Magdal. Bibliothek zu Breslau vom J. 1238 heißt, nicht כספריא wie in unsern Drucken), welche auf dem Markte umhergehn, um das Gericht Deiner Rechnung aufzuschreiben. Diese Lesart finden wir nun nicht bei andern alten Uebersetzern, wohl aber in der Gemara. Schabbath 153 a wird nämlich auf die Frage, wer des ewigen Lebens theilhaft sei, geantwortet, der an dem unsere Lehrer Wohlgefallen haben (כל שדעת רבותינו נוחה הימנו), und wird dabei auf unsern Vers Bezug genommen. Nun steht derselbe

*) Vgl. zuletzt oben S. 43 und S. 99 ff.

mit dieser Auffassung im Zusammenhange, wenn הסופרים gelesen wird, also: auch die Soferim, die Schriftgelehrten, umkreisen wegen seiner die Straße, nicht aber wenn הסופדים.

2. Moëd Katon 25 a wird gelehrt, die Ehre eines dahingeschiedenen Gelehrten verlange, daß er auf derselben Bahre, auf welche er zuerst gelegt worden, auch bestattet und nicht wieder von dieser auf eine andere gebracht werde (חכם כבודו במטה ראשונה). Als biblischer Beleg dafür wird die Stelle 2 Sam. 6, 3 angeführt, wo es bei der Ueberführung der Bundeslade heißt: Sie brachten die Lade Gottes auf einen neuen Wagen (עגלה חדשה). Wie aus dieser Stelle, wenn auch die Leiche eines Gelehrten der Bundeslade gleichgestellt werden soll, die fragliche Lehre gedeutet werden kann, erklärt sicher Raschi richtig, wenn er bemerkt, dieser „neue Wagen" sei nämlich derselbe gewesen, auf welchem auch vormals die Philister die Lade aus ihrem Gebiete wieder nach Beth-Schemesch zurückgebracht hatten (indem es nämlich auch dort heißt (1 Sam. 6, 7): machet einen „neuen Wagen"). Das ist nun ganz wohl im Sinne des Thalmud; allein die späteren Erklärer finden mit Recht, daß dann eine andere Bibelstelle völlig übersehen wäre. Denn als die Lade von den Philistern nach Beth-Schemesch gebracht worden, brachten sie die Kühe, welche den Wagen gezogen, als Brandopfer dar, das Holz des Wagens selbst aber spalteten sie, um damit das Opfer in Flammen aufgehn zu lassen (ויבקעו את עצי העגלה, das. V. 14). Die künstlichen Lösungen, an denen man es nicht hat fehlen lassen zur Beseitigung dieses auffallenden Widerspruchs, können wir füglich übergehn. Beachtenswerth hingegen ist die Annahme Jakob Sapir's in der hebräischen Zeitschrift Libanon (Paris 1865 S. 298). Er beruft sich auf einen Kennicot'schen Codex und auf einen andern alten Codex, den er selbst in der karäischen Synagoge zu Kahirah eingesehn, woselbst es in 1 Sam. 6, 14 nicht heiße: sie spalteten das Holz des Wagens, sondern: das Holz des Brandopfers (העולה), d. h. zur Verrichtung des Brandopfers gerade wie 1 Mos. 22, 3. So, meint er, habe nun auch die LA. dem Thalmud vorgelegen, und natürlich sei dann nur ausgesprochen, daß man anderweitig bereitliegendes Holz zu diesem Zwecke gespalten habe, der Wagen aber sei aufbewahrt und später wiederum zur Fortbringung der Lade gebraucht worden. Allerdings wird diese Lesart von keiner alten Uebersetzung bestätigt und bleibt es sehr dahingestellt, wie viel Werth wir ihr

einzuräumen haben; daß sie jedoch dem Thalmud vorgelegen, ist wahrscheinlich.

3. In 1 Chr. 26 werden die Leviten-Geschlechter angegeben, welche den Dienst als Pförtner, Hüter der Thore, verrichteten. In V. 16 und 17 wird die Zahl nach den Himmelsgegenden aufgezählt: nach Osten sechs Leviten (הלוים), nach Norden für den Tag (ליום) vier, nach Süden für den Tag (ליום) vier, nach den Sammelplätzen je zwei (שנים שנים), nach der Halle gegen Westen, vier für den Gang, zwei für die Halle. Es wird hier offenbar die Zahl 24 herausgebracht, eine Eintheilung, die auch bei den Priestern und sonst vorgenommen wird. Was nun für Norden und Süden das ליום bedeuten soll, ist sehr unklar, und man wäre wohl geneigt, dafür לְוִיִּם zu substituiren, wenn auch 70 und Vulg., auch das späte Thargum, unser ליום haben (der Syrer fehlt zu der Stelle). So hat wahrscheinlich auch die Gemara gelesen, wie schon mehrfach bemerkt worden *). Während nämlich die Mischnah (Middoth 1, 1) 24 Hüter annimmt, so läßt sie diese doch nicht alle Leviten sein, vielmehr seien sie nur an 21 Orten die Hüter, während an drei Orten, nämlich an der Abtinas-Zelle, an der Funkenzelle und an der Brandzelle, Priester das Amt verrichteten. Dies wiederholt die Mischnah Thamid 1, 1. Nun aber ist dies der Gemara (das. 26 a) auffallend, da nach der Stelle in der Chronik 24 Leviten diesen Dienst hatten, und sie sucht den Widerspruch dadurch auszugleichen, daß sie entweder die Anzahl in der Chronik künstlich auf 21 zu reduciren versucht oder behauptet, auch die Priester würden zuweilen Leviten genannt. Dabei ist der Chronikvers beide Male mit dem Worte לוים für ליום gedruckt, so giebt ihn auch Maimonides zu Middoth wieder und fügt ausdrücklich hinzu: אע״פ שקרא אותם כולם בפסוק זה לוים. Höchst wahrscheinlich hat die Gemara so auch in der Chronik gelesen; denn wären in ihrem Texte die Hüter blos gegen Osten ausdrücklich als Leviten bezeichnet gewesen, nicht aber gegen Norden und Süden, so würde sie die Schwierigkeit leicht mit der Annahme beseitigt haben, gegen Norden und Süden seien es eben blos theilweise Leviten und zum andern Theile Priester gewesen. Nur die ausdrückliche Bezeichnung mit לוים (für unser ליום) hält sie von einer

*) Zuletzt noch von A. Rahmer in seiner Ausg. des Thargums zur Chronik, Heft 1 (Thorn 1866) S. סו.

solchen Lösung zurück. Gerade aber die Bestimmung, wie sie die Mischnah uns überliefert hat, giebt uns die Erklärung an die Hand, wieso die LA. לירם entstanden ist. An den drei angegebenen Orten wollte man später keine Nichtpriester, auch keine Leviten, zulassen. Die Abtinaszelle war es, wo kunstvoll und heimlich das Räucherwerk zubereitet wurde (Mischnah Schekalim 5, 1. Joma 3, 11), und das Räucherwerk war überhaupt blos für den innern Dienst, die Funken- und die Brandzelle hatten ihre Bestimmung für das Brandopfer, gleichfalls das heiligste Opfer, zu dem auch nur die Priester in Beziehung traten. Die Priester verdrängten daher von diesen drei Orten die Leviten. Die Abtinaszelle lag im Süden; sie war nämlich in der Nähe der Zelle des Hohenpriesters (Jerus. Gem. Joma 1, 5), diese aber befand sich im Süden (Mischnah Middoth 5, 4). Die Funken- und die Brandzelle aber waren im Norden (das. 1, 5). Also für Süden und Norden corrigirte man deßhalb das לוים in לירם, und so lag es schon den alten Uebersetzern vor, während die Gemara uns die ursprüngliche Lesart aufbewahrt. Die Absicht aber der Correctur ist uns durch sie fast documentirt.

4. Die Unsicherheit, ob an manchen Stellen לא mit Alef oder לו mit Wav zu schreiben ist, trotz der wesentlichen Verschiedenheit in der Bedeutung dieser zwei gleichlautenden Wörtchen, ist durch vielfache Varianten, die selbst massorethisch als Khethib und Keri verzeichnet und die anderntheils von den Uebersetzungen ausgedrückt sind, genügend bezeugt. Es mögen daher hier nur noch zwei Stellen, in welchen diese Abweichungen von unserm Texte in thalmudischen Urkunden bis jetzt weniger beachtet worden, hervorgehoben werden. Auf die eine habe ich bereits Ozar nechmad IV. S. 101 hingewiesen. Zu 1 Mos. 26, 32 heißt es in Bereschith rabba c. 64 Ende: אין אנו יודעין אם מצאו אם לא מצאו מן מה דכתיב וימצאו שם באר מים חיים, הוי שמצאו מים חיים. Dem Midrasch würde also in V. 32 ungewiß bleiben, ob Isaak's Knechte ihrem Herrn berichtet, sie hätten in dem von ihnen gegrabenen Brunnen Wasser gefunden, oder umgekehrt daß sie nicht gefunden, und er entscheidet sich nur für die erstere Annahme, weil es in V. 19 bei dem ersten von ihnen gegrabenen Brunnen heißt, er sei ein Brunnen lebendigen Wassers gewesen; er schließt wohl daraus, daß überhaupt Brunnen nur die Grube heiße, welche einen lebendigen Quell hervorsprudeln läßt. Aber wie konnte ihm V. 32 undeutlich

sein, da es ja ausdrücklich heißt: Sie sprachen zu ihm: wir haben Wasser gefunden? Offenbar war er über die Schreibung unsicher, ob לו oder לא, es müssen ihm Codices, welche dies letztere enthielten, bekannt gewesen sein. So seltsam dies auf den ersten Anblick erscheinen mag, so bestätigen es doch die 70, welche übersetzen: *καὶ εἶπαν οὐχ εὕρομεν ὕδωρ.*

Umgekehrt scheinen beide Gemaren ein לו anzudeuten, wo man es nicht vermuthet. Jerus. Schabbath 6, 9. heißt es: כל המנחש סופו לבוא עליו ומה טעמא כי לא נחש ביעקב כי לו נחש, wer sich mit Ahnungen abgebe, den treffen sie auch und das wird durch 4 Mos. 23, 23. belegt, wo es heiße: ihn trifft die Ahnung. Noch kürzer und daher auch prägnanter wird dies in babyl. Gemara Nedarim 32 a ausgedrückt (l. לו) כל המנחש לו נחש שנא' כי לא נחש ביעקב. Es ist unbestreitbar, daß den Thalmudisten vorgelegen hat לו נחש ביעקב ולו קסם, Beides mit Wav. Ihre Deutung beruht nicht auf einer willkührlichen Verwechslung des לא mit לו — wie man aus dem Texte des Jeruschalmi nach unsern Drucken vermuthen könnte; die Schreibung לו ist vielmehr ganz stillschweigend vorausgesetzt. In der That ist es einem spätern Thalmudisten auffallend und setzt er entgegen, es sei ja mit Alef geschrieben, so daß er auch die Deutung aus dem Bibelverse ganz aufgiebt und den Ausspruch blos aus der Ueberzeugung einer entsprechenden Vergeltung „Maß gegen Maß" ableitet. Wir finden nun allerdings in keiner alten Uebersetzung eine Stütze für לו, vielmehr drücken sie sämmtlich aufs Unzweideutigste לא aus; dennoch scheint mir das Zeugniß der Gemaren sehr beachtenswerth. Im Munde Bileam's paßt das Wort sehr gut, Gott begünstige Jakob dadurch vorzugsweise, daß er die Mittel der Fürbitte, alle jene Vorrichtungen das Geschick glücklich zu gestalten, gelingen lasse. Die Spätern jedoch hinderte ein solcher Ausspruch selbst im Munde Bileam's und sie änderten daher לו in לא.

5. Es ist Bd. III. S. 234 f. nachgewiesen worden, daß man an מִקְדָּשׁ im Pl. Anstoß genommen, da das Heiligthum blos eines sein durfte, die sonst als heilig verehrten Stellen, zumal wenn sie götzendienerische waren, nicht denselben Namen tragen durften, und man änderte daher die Punctation. Das thut auch der Samaritaner 3 Mos. 26, 31., indem er statt „ich werde eure Heiligthümer (מִקְדְּשֵׁיכֶם) verwüsten" im Sing. ohne Jod liest, und ihm scheint der Syrer zu folgen. Nicht so die 70, Vulgata und die Thar-

gumim. Doch ersehen wir aus den alten Erklärungen, daß ihnen der Ausdruck gleichfalls auffallend war. Sifra findet darin die Synagogen und Lehrhäuser eingeschlossen: לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות, weit abweichender sieht Raschi, der höchst wahrscheinlich darin einem älteren Midrasch folgt, in diesem Worte die Wallfahrer bezeichnet, ich werde den Tempel leer machen von den Schaaren Israels, die sich sonst weiheten (anschickten) dorthin zu wallen: מן הגדודיות שיירות של ישראל שהיו מתקדשות ונועדות לבוא שם, als wolle er — wie bei uns Ezech. 7, 24. — מְקַדְּשֵׁיכֶם gelesen wissen. — Noch anstößiger mußte das Wort im Pl. klingen, wenn es im Munde Gottes gebraucht wird. So findet es sich zwar bei uns 3 Mos. 21, 23.: Er (der mit einem Fehler behaftete Priester) entweihe nicht meine Heiligthümer (מקדשַׁי); die alten Uebersetzer, 70, Vulg., Syr., geben jedoch den Sing., die Punctation der Thargume entscheidet Nichts, und auch von der Tradition haben wir keine bestimmte Andeutung. Das Wort bot auch hier weniger Anstoß, da es dem Zusammenhange nach sich mehr auf die geheiligten Opfer als auf die Tempelstätte bezieht. Anders ist es mit Ezech. 9, 6. Dort steht bei uns der Sing.: und von meinem Heiligthum (וּמִמִּקְדָּשִׁי) sollt ihr beginnen, so übersetzen auch Syrer, Aquila und Theodotion, nicht also die 70, welche den Pl. setzen: ἀπὸ τῶν ἁγίων μου, und so scheint auch die Gemara gelesen zu haben. Josef nämlich will dafür in agadischer Ausdeutung וּמִמְּקֻדָּשַׁי, von meinen Geheiligten, lesen, die Strafe beginne nämlich bei denen, welche zwar für sich fromm gelebt, aber nicht den Sündern gewehrt, obgleich sie die Macht dazu gehabt (Schabb. 55 a. Abod. Sil. 4 a). Eine solche Deutung scheint lediglich veranlaßt zu sein, weil er וּממקדשַׁי gelesen und die Mehrzahl der „Heiligthümer" beseitigen wollte.

4. Juli.

III.

Der Arzt Benjamin ben Eliahu Beër

ist ohne sein Zuthun sehr bekannt geworden und hat zu Verhandlungen Veranlassung gegeben, welche vielleicht seine persönliche Bedeutung weit hinter sich zurücklassen. Ich rufe dem Leser die=

selben, welche am Ende des letzten Jahrzehnts wieder mit Eifer aufgenommen worden, hier kurz zurück, um sie durch eine neue Thatsache zu vervollständigen und hoffentlich zum Abschlusse zu bringen.

Vor zweihundert Jahren nämlich wurde in Lyon eine Medaille gefunden, welche auf der einen Seite einen lorbeerbekränzten Kopf mit hebräischer Umschrift, einem lateinischen und einem griechischen Worte, auf der Rückseite einen leeren Grund, aus dem Strahlen hervordringen, mit einer lateinischen Umschrift aufweist. Nach verschiedenartigen Versuchen steht die hebräische Umschrift und ihre Deutung nun vollkommen fest. Sie lautet: בגזרת נוהג ית' מרצון נצחי בתם כל משפט הנדר הצורה ראיתי אורך לזמן ישיגהו הקץ ואתבונן בהשגחת אלי רומי השאיר רשומם ואעלוז פדותך אוחיל יוי שדי רב וסלח, ferner: מ״י ב״ת ת״ע ו״י ג״ח ו״ע ע״י ש״א ת״ל ח״ו. Zu den beiden obern Seiten des Kopfes steht בן ימן, zu den beiden unteren בן כר״ש, und darunter: umilitas. *ταπείνοσις*. Die Umschrift ist zu übersetzen: „In der Bestimmung des Führers, der erhaben ist über dem Willen (d. h. über jeder Veränderlichkeit wechselnder Entschlüsse), des Ewigen wenn auch aufhört alles Verfahren der Entkleidung der Formen (des Wechsels der Formen, welche durch *ἀποστέρησις* den Stoffen entzogen werden, um anderen wieder Raum zu machen), sah ich eine bestimmte Dauer für die Zeit (das Zeitliche), welche das Ende trifft. Und ich dachte nach über die Vorsehung meines Gottes, meiner Höhe (des Erhabenen); er ließ (dennoch) ihre (des Zeitlichen und Endlichen) Spur zurück, und ich freute mich. Deiner Erlösung harre ich entgegen, Gott, Allmächtiger, Großer und Verzeihender“. Die darauf folgenden Buchstaben sind die Anfänge des Verses Hiob 19, 25: ואני ידעתי גאלי חי ואחרון על עפר יקום, die folgenden die Anfangsbuchstaben des Verses Hiob 14, 13: מי יתן בשאול תצפנני תסתירני עד שוב אפך תשית לי חק ותזכרני. Bemerken wir, ehe wir weitergehn, daß die Umschrift folgendes Akrostichon aufweist: בנימן בכמהר״ר אליהו באר הרופא יש״רו, also: Benjamin, Sohn des (בן כבוד מעלת הרב רבי) Eliahu Beër, des Arztes (oder: der Arzt), der lange und gute Jahre leben möge (יחיה שנים רבות וטובות). Somit ist die Beischrift zu den Seiten des Kopfes auch als Benjamin erkannt, und die andere ist aufzulösen in בן כבוד רבי שבתי, Sohn des Schabthai, wie der Vater des Eliah hieß. Wir finden nämlich einen Arzt Eliah ben Schab-

thai Beër (Fonte), für den am Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts ein mediciniſches Buch in Italien abgeſchrieben worden. Inſchrift und Medaille beziehen ſich auf deſſen Sohn Benjamin, den wir jedoch weiter nicht kennen. Die Umſchrift drückt die Zuverſicht aus, daß trotz der Vergänglichkeit alles Endlichen doch eine Spur bleibe, der unſterbliche Geiſt nicht vergehe. Die Demuth, welche das lateiniſche und griechiſche Wort bezeichnen, iſt die Folge des Bewußtſeins von der irdiſchen Vergänglichkeit. Die lateiniſche Umſchrift lautet: Post tenebras spero lucem, felicitatis judex dies ultimus. D III M. Die erſte Hälfte dieſes Spruches iſt der Vulgata Hiob 17, 12 entnommen, die zweite ein wohl damals üblicher Spruch; das Ganze drückt wiederum die Hoffnung aus, daß auch nach den Finſterniſſen des Grabes das Licht aufgehen werde, die Entſcheidung über das Glück des Lebens erſt in deſſen Ende liege. Die dem Spruche folgenden einzelnen Buchſtaben ſind Zahlen, die 1503 bedeuten (vielleicht auch 1497). So ſtellt ſich denn heraus, daß die Medaille 1503 (oder 1497) geprägt worden auf Benjamin ben Eliahu Beër ben Schabthai, deſſen Bildniß ſie darſtellt, der entweder ſelbſt hier als Arzt bezeichnet wird oder als Sohn des Arztes Eliahu, von dem es feſtſteht, daß er dieſem Berufe obgelegen. Die ausführlichen Verhandlungen über den Gegenſtand findet man in der Zeitſchrift der Deutſchen morgenländiſchen Geſellſchaft Bd. XII S. 680 ff. Bd. XIII S. 272 ff. und S. 492, über den Ausdruck רשום noch daſ. Bd. XIV S. 735 Anm. 1, den übrigens Samuel Thibbon ſelbſt in dem wahrſcheinlich nach der Ueberſetzung des Moreh von ihm angefertigten דעות הפלוסופים gebraucht (Steinſchneider im Bodlej. Catalog p. 2485, im Leydener p. 65 Anm. 2 und p. 68. 70. 75).

Wenn nun auch dieſes Reſultat von keiner geſchichtlichen Erheblichkeit iſt, blos den negativen Gewinn hat, eine Medaille, welche man auf das Seltſamſte mit wichtigen hiſtoriſchen Ereigniſſen in Verbindung geſetzt hat, auf das beſcheidene Maß der Abbildung einer durchaus unbekannten Perſönlichkeit zurückzuführen und in der Umſchrift den Ausdruck der perſönlichen Hoffnung von der Unſterblichkeit erkennen zu laſſen: ſo mag es dennoch geſtattet ſein, eine neue Thatſache zur Beſtätigung des gewonnenen Reſultates und eine kleine Berichtigung zu demſelben anzuführen. Der Arzt Benjamin ben Eliah iſt nun ſelbſt aufgefunden; für ihn nämlich wurden vier ins Hebräiſche überſetzte Commentare des

Averroes in Ferrara Siwan (Juni) 1448 abgeschrieben. (Catalogues des manuscrits Hébreux et Samaritains de la bibliothèque Impériale N. 933 p. 164). Es ist kaum zu bezweifeln, daß er derselbe mit unserm Benjamin ben Eliahu (ben Schabthai) ha=Rofe ist, indem die Zeitangaben und andere Umstände vollkommen stimmen. Nur muß demnach die Annahme über die Medaille eine kleine Berichtigung erfahren, die sie aber gerade noch mehr in ihrer einfachen Bedeutung darstellt. Wenn für Benjamin bereits im J. 1448 Werke abgeschrieben wurden, er damals schon Arzt war, so kann er nicht später als gegen 1425 geboren sein, er war demnach im J. 1503 (oder selbst 1497, wenn wir die Jahreszahl der Medaille so erklären dürfen) bereits in hohem Alter, und es wäre gewagt anzunehmen, daß sein Vater Eliah damals noch gelebt habe. Die Eulogie יש״ר, welche nur auf einen Lebenden paßt, kann sich daher nicht auf Eliah, sondern muß sich auf Benjamin selbst beziehen; er ließ sich demnach selbst in dem genannten Jahre medailliren, wie Dies damals, wo die Medaillons etwa wie bei uns die Photographieen üblich waren — auch von Donna Gracia Nasi ist uns ein solches aufbewahrt (Longpérier in revue numismatique 1858) —, sehr natürlich ist. Gerade aber da Benjamin schon hoch an Jahren war, als die Medaille angefertigt wurde, waren seine Gedanken umsomehr auf die Unsterblichkeitshoffnung gerichtet, und er drückt in der Umschrift die Zuversicht aus, mit der er diesen Glauben umfaßte.

9. Juli.

IV.

Die hebräischen Handschriften der Pariser Bibliothek.

Die jüdische Literatur enthält bekanntlich einen reichen Schatz von noch ungedruckten Werken auf allen Gebieten wissenschaftlicher Geistesthätigkeit. Der Werth derselben ist allerdings sehr verschieden, und bei einer unbefangenen Würdigung wird nur ein geringer Theil sorgsame Beachtung verdienen; auch von diesem haben die meisten Schriften mehr eine historische Bedeutung und dienen weniger zu unserer gegenwärtigen Belehrung. Aber von culturgeschichtlichem Gesichtspunkte erwecken sie ein sehr hohes In=

teresse. Diese Literatur nämlich ist von einer überraschenden Mannichfaltigkeit, erstreckt sich über alle Gebiete des Wissens und des Lebens und bekundet, wie die Juden, selbst in dem sie eng abscheidenden Mittelalter, mit offenem Blicke jede geistige Bewegung verfolgten und aufs Innigste an allen Lebensverhältnissen Antheil nahmen. Nicht etwa blos die aus dem Judenthum hervorgehenden oder doch mit ihm eng verbundenen Disciplinen, wie Bibel- und Thalmuderklärung, halachische Discussion, Gesetzesdeutung und -Zusammenstellung, hebräische Grammatik und Lexikographie, Religionsphilosophie wie alle anderen Zweige der Philosophie, Kabbalah und Liturgik, hebräische Poesie und dgl. sind reichlich bedacht, sondern auch entlegene Gebiete sind angebaut; die Mathematik zählte eine reiche Zahl von Bearbeitern und stand in ganz besonderer Gunst, Medicin in allen ihren Zweigen und mit allen ihren Hülfswissenschaften wurde eifrig gepflegt, auch die Musik, nach scholastisch-aristotelischer Auffassung ein Zweig der Mathematik, ward theoretisch nicht vernachlässigt. Ja wir begegnen Schriften, die wir am Wenigsten als von mittelalterlichen Juden ausgehend erwarten würden; nicht blos das Verfahren bei Behandlung der Pferde in den Marställen wird gelehrt*), sondern auch Anleitung gegeben, wie man Fleisch tranchiren solle, um es am Tische der Vornehmen zu serviren**). Die Literatur, das erkennt man an solchen Beispielen, verharrte nicht in einseitiger Verdumpfung, sie hat nach allen Seiten hin

---

*) In Oxford befindet sich die Uebersetzung des Werkes von Jordanus Rufus: de equo et re hippiatrica, welches Wolf nach Gagnier b. h. IV N. 932 c. S. 861 aufführt; in der Vorrede des Verfassers, welche der Uebersetzer auch übertragen, heißt es: ערבתי לחבר קצת דברים מענין הסוס ... אני יורדאנוס רופוס מקלאבריאה באוריות הדון האינפראדור פידריקו „ich habe es unternommen Einiges zusammenstellen über die Behandlung des Pferdes, ich Jordanus Rufus aus Calabrien, (angestellt) bei den Ställen des Kaisers Friedrich". Gagnier übersetzt ערבתי (vgl. Jer. 30, 21) nicht ganz richtig mit: placuit mihi, ganz falsch באוריות (vgl. 2 Chr. 9, 25): ad mandatum. Es wird darin ebenso von der Zähmung und Pflege wie von der ärztlichen Behandlung des Pferdes gehandelt.

**) Die Pariser Bibliothek enthält eine kleine aus dem Lateinischen übersetzte Abhandlung: ס' מעשה כריתות הבשר לשרת על שלחן הנכבדים. Sie befindet sich am Ende eines medicinischen Werkes im ancien fonds N. 355 und ist in dem neuerschienenen Kataloge (Catalogues des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale 1866) unter N. 1188 S. 218 aufgenommen.

ihre Anknüpfungspunkte. Nur die Geschichte selbst ist in ihr schlecht vertreten, ein Mangel, an dem das ganze Mittelalter litt und den die Absonderung der Juden bei diesen noch erhöhte.

Ein besonders interessantes Gepräge erhält die jüdische Literatur durch die weite Zerstreuung der Juden, welche nun, an den Literaturen der verschiedensten Völker sich betheiligend, von diesen aufgenommen und die verschiedenartigen Bestandtheile, wie sie von den entlegensten Gegenden eingedrungen sind, in einander verarbeiten und weithin tragen. Es hat etwas wahrhaft Ergreifendes, aus den rohesten Ländern, wenn auch in stotternden Lauten, oft die edelsten Gedanken aus einer reich entwickelten Literatur zu vernehmen. Wie hat die spanisch-arabische Philosophie sich tief in das ganze jüdische Schriftthum aller Welttheile eingesenkt, wie klingt sie selbst in der phantastischen und verwilderten Kabbalah durch und hat fähige Köpfe in Mitten tiefer Geistesfinsterniß angeregt; wie hat der Schwung und der Geschmack gebildeter Dichter im schwersten Drucke einen gewissen ästhetischen Sinn erhalten und vielfach zu Nachahmungen veranlaßt, die freilich den gelähmten Schwingen mißlingen mußten und dennoch dem Gemüthe eine erfrischende Nahrung gaben! Diese Verbreitung und Verschlingung der jüdischen Literaturprodukte ist nicht ohne welthistorische Einwirkung geblieben; als Vermittler und Verarbeiter fremder bedeutender Geisteserzeugnisse haben die Juden zur Pflege der Bildung in noch brach liegenden Ländern Wesentliches geleistet, und die große Zahl von Uebersetzungen der verschiedenartigsten Werke, welche jetzt unbeachtet in den Winkeln der Bibliotheken liegen, haben zu ihrer Zeit mit Recht große Aufmerksamkeit erregt und die Geister in ungekannte Gebiete eingeführt. Freilich trägt die Zerstreuung auch die Schuld daran, daß zahlreiche Werke, die unter Umständen eine tiefgehende Einwirkung nicht verfehlen konnten, weil sie zu ungelegener Zeit, an einem abgeschlossenen Orte entstanden, bei ihrem Erscheinen nicht in die rechten Hände gelangten und bald fast ganz vergessen wurden. Die neuere Zeit hat die merkwürdigsten Entdeckungen der Art gemacht, und wie Vieles mag uns völlig verloren sein, das uns aus Zeiten und Orten, die uns unbekannt geblieben, ungeahnte Belehrungen zurufen würde! Zu diesen natürlichen Schwierigkeiten für die Erhaltung sehr vieler, vielleicht bedeutender Werke kommen aber noch die andern hinzu, welche im Schicksale der Juden liegen. Die grausamen Verfolgungen, welche

über dieselben ergingen, die rohe Wuth, mit der man so oft die Vertilgung ihrer Schriften systematisch betrieb, lassen uns staunen, daß noch so Vieles davon gerettet ist. Der innigen Liebe der Juden selbst an dieser Geistesnahrung, welche sie zu allen Opfern befähigte, verdanken wir zunächst die Aufbewahrung der Reste jener alten Literatur; die „Großmuth" sodann, „der heilige Eifer", Kirchen und Klöster mit seinem, freilich sonst nicht sehr verwendbaren, Raube zu beschenken, die Prunksucht der Großen, ihre Bibliotheken mit diesen seltenen Werken zu schmücken, haben sie vor gänzlichem Untergange bewahrt. Erst in neuerer Zeit ist ein besserer wissenschaftlicher Eifer an die Stelle dieser letzten unedleren Motive getreten und hat mit besserem Verständnisse aus fernen Gegenden die aufbewahrten Ueberreste herbeizuschaffen gesucht und gewußt.

Die Verluste, welche die jüdische Literatur erlitten, sind im höchsten Grade empfindlich; gerade von den wichtigsten Werken fehlen uns alte Handschriften, welche uns eine frühere Recension als sie unsere Drucke liefern, darbieten würden. Unsere Bibelhandschriften reichen nicht über das zwölfte Jahrhundert hinaus, nur wenige gehören dem elften an; bedenkt man aber, welche bedeutende Aufschlüsse uns die in der Krim, in Kaukasien aufgefundenen Ueberreste aus dem zehnten Jahrhundert eröffnen, so kann man den unermeßlichen Schaden ahnen, welcher uns aus dem Mangel alter Bibelexemplare aus früherer Zeit erwächst. Von den ersten Werken der reichen thalmudischen Literatur ist uns fast nichts Handschriftliches geblieben; man begreift kaum, wohin die Exemplare alle, die doch vor dem Drucke dieser Werke so vielfach gebraucht wurden, nun nachdem sie gedruckt sind, hingekommen. Mechiltha und Sifre, welche sicher die vielfachste Ueberarbeitung gefunden haben, sind handschriftlich sogut wie verschwunden, Sifra und Thoßeftha, die uns ziemlich treu erhalten sind, werden blos durch wenige Handschriften vertreten, von der jerusalemischen Gemara ist, so viel mir bekannt, lediglich das Exemplar, aus welchem der erste Druck hervorgegangen, in Leyden aufbewahrt, und wie ausgiebig wäre gerade für sie die Möglichkeit einer Vergleichung mit einigen alten guten Handschriften! Wie höchst selten sind selbst vollständige Exemplare der babylonischen Gemara, wie wenig bieten in dieser Beziehung die reichsten Bibliotheken! — Aehnlich verhält es sich auf dem Gebiete der Thargume. Das babylonische Thargum zum Pentateuch, Onkelos, ist vielfach da; Handschriften wie die

guten alten Drucke sind bereits benützt und werden noch mehrfach untersucht werden, doch werden sie uns nicht weit führen, da dieses Thargum in der spätern Zeit seine Schlußredaction erhalten hat und uns nach dieser Weise im Ganzen treu überliefert ist. Dasselbe gilt von dem babylonischen Thargum zu den Propheten, Jonathan, dessen Handschriften auch vielfach vorhanden sind, die uns aber auch nicht wesentlich fördern. Weit seltener sind schon die palästinischen Thargume zu den Hagiographen; gerade sie aber sind, namentlich zu einigen Büchern, mit unserem massorethischen Bibeltexte nicht in vollem Einklange und liegen uns zugleich in einer Gestalt gedruckt vor, die viel zu wünschen übrig läßt. Dennoch ist die Zahl der Handschriften für diese Thargume ausreichend genug, um dem Forscher die Möglichkeit einer ergiebigen Vergleichung zu bieten. Aber gerade ein Thargum bietet ganz besonderes Interesse, das ist das palästinische Thargum zum Pentateuch, Pseudo-Jonathan, das offenbar an vielen Orten große Umgestaltungen seines früheren Zustandes erfahren, zahlreiche spätere Zusätze aufgenommen hat, und von dem uns alte Handschriften eine sehr nützliche Handhabe darbieten würden. Gerade dieses Thargum ist wie aus der handschriftlichen Literatur verschwunden, und auch die Pariser Bibliothek bietet, wie wir nun erfahren, nur Einzelnes aus der zweiten, fragmentarisch uns überkommenen Recension, welche unter dem Namen „jerusalemisches Thargum" gedruckt ist und nur aus einer Anzahl späterer angeblicher Berichtigungen besteht.*) So fehlen uns auch aus der Uebergangszeit, welche die babylonische Geonim-Epoche abschließt und die neue arabische wissenschaftliche Zeit vorbereitet, die wichtigsten Documente, welche ebenso erhellendes Licht auf ihre Vergangenheit, in der sie sich noch bewegen, werfen müssen, wie sie uns die ersten Anfänge der neuen Umgestaltung in der Geistesrichtung darlegen würden. Um nur Einiges als Beispiel anzuführen, sind uns die grammatischen Werke Saadias' verloren gegangen, welche schon, wie es scheint, Abulwalid nicht mehr vor sich hatte, und die gerade einen tiefen Blick in die ersten wissenschaftlich-sprachlichen Versuche werfen ließen, wie sie uns genaue Kunde bringen würden über die alten babylonischen und palästinischen Differenzen, die S., einer von ihm uns erhaltenen Nachricht zufolge, ausführlich darin behandelt hat. Aber auch der weit-

*) Ancien fonds 58, im neuen Katalog N. 110, 1 S. 11 f.

läufige Commentar des S. zum Pentateuche, der uns gewiß reiche Belehrung bieten würde, und welcher David ben Abi-Simra in Aegypten noch am Anfange des 16. Jahrhunderts vorlag, scheint für uns gänzlich verloren. Handschriften sind uns aufbewahrt nur von Werken, die in den späteren Zeiten des Mittelalters gesucht und daher vielfach abgeschrieben wurden; was man damals als überlebt betrachtete oder sonstwie nicht mehr beachtete, ging verloren und hat nirgends eine Zufluchtsstätte gefunden.

Denn die großen Sammlungen in den öffentlichen Bibliotheken sind nicht mit Auswahl, mit Aufsuchung des Wichtigen angelegt worden, sondern sie waren Sammelorte des zufällig Zusammengerafften, daher auch gerade des zu den verschiedenen Zeiten leicht Zugänglichen. Nur wenige Bibliotheken verdanken, zumal für die jüdische Literatur, ihre wesentliche Grundlage einsichtsvollen Sammlern, gelehrten Reisenden, die, wenn auch oft einseitig, mit gewissen Absichten Handschriften ankauften oder auch sich Abschriften anfertigen ließen. Die Sammlungen, welche solche Bibliotheken enthalten, bieten daher nach manchen Seiten hin sehr Werthvolles. So hat die Münchner Bibliothek durch Widmanstadius kostbare philosophische und kabbalistische Werke empfangen, die er im 16. Jahrh. in Italien erworben, so in noch reicherem Maße die Bodlejana zu Oxford vorzugsweise arabische Originale, schätzbare poetische Sammlungen durch Huntington und Pococke im folgenden Jahrhundert aus dem Orient; die Bibliothek zu Leyden bewahrt außer philosophischen und anderen wichtigen Werken namentlich die einzige Sammlung sehr bedeutender karäischer Werke durch Scaliger und Warner, die Bibliothek zu Parma besitzt aus de Rossi's umsichtiger und verständiger Sammlung, die er in einem langen Leben bis in dieses Jahrhundert hinein angelegt, einen ebenso reichen wie sorgsam gewählten und nach allen Seiten hin bedeutenden Schatz von Büchern. Diese Sorgfalt ist in neuerer Zeit namentlich von den Bibliotheken England's mit ihren reichen Mitteln zu ihrer Vermehrung und innerlich werthvollen Ausstattung verwendet worden; so hat die Bodlejana die Oppenheimer'sche Bibliothek und die Handschriften Heimann Michael's und anderes Einzelne erworben, und ihre jüngere Schwester, die des britischen Museums, eifert ihr nunmehr nach, so daß sie gegenwärtig, während der Vorbericht des neuen Katalogs der Pariser Bibliothek (S. VI) angiebt, die Zahl der dort aufbewahrten Handschriften habe vor ziemlich kurzer Zeit nicht

fünfzig Bände überschritten, nach dem Berichte des zuverlässigen Wright (diese Ztschr. Bd. III S. 295) vor einem halben Jahre bereits gegen 700 Nummern enthalten hat. Auch die andern großen Sammlungen sind auf diese Weise nachträglich bereichert worden. Parma hat werthvolle Handschriften, welche S. G. Stern zusammengebracht, seinen alten Schätzen hinzugefügt; Munk's Reise nach Aegypten hat der Pariser Bibliothek seltene arabische karäische Schriften verschafft, und so ist noch anderes Einzelne, von Kennern aufgefunden, den verschiedenen Bibliotheken zugeflossen. Wo jedoch solche Umstände nicht gewaltet haben, wo nicht der wissenschaftliche Sinn von vorn herein mit bestimmten Absichten die Anschaffungen veranlaßt hat, sind auch reich versehene Bibliotheken vorzugsweise Stapelplätze zahlreichen Mittelgutes und enthalten in vielfachen Wiederholungen leicht zugängliche Werke.

Auch die Pariser Bibliothek erhebt sich im Allgemeinen nicht über dieses Niveau. In dem Vorberichte zu dem neuen Kataloge, der von ihr eben erschienen ist — 260 Seiten kl. Folio —, erfahren wir über deren Begründung und allmäligen Zuwachs hinsichtlich der hebräischen Handschriften, daß die öffentliche oder königliche Bibliothek von sehr geringen Anfängen aus durch Erwerbungen oder Schenkungen von Sammlungen, welche einzelne kirchliche Würdenträger und Gelehrte sich verschafft, allmälig sich erweitert hat. Zu diesem ancien fonds mit seinem supplément kamen zur Revolutionszeit die Handschriften, welche religiösen Anstalten oder Privaten gehört hatten, so die des Oratoire, der Sorbonne und der Abtei Saint-Germain-des-Prés, von denen die erstere 207 werthvolle Handschriften enthielt, meistens aus Constantinopel kommend und aus der Sammlung des gelehrten Karaiten Kaleb Afendopulo (Ende des 15. u. Anf. des 16. Jahrh.) stammend, die zweite 158, welche dem Cardinal Richelieu gehört hatten. Später und bis in die neueste Zeit kamen noch aus andern öffentlichen Sammlungen, namentlich aus der von Sainte-Geneviève, des Arsenals, der Reichsarchive und durch einzelne Erwerbungen 148 Handschriften hinzu; unter den letzteren hätten die durch Munk aus Aegypten mitgebrachten eine ausdrückliche Erwähnung verdient. Auf diese Weise ist nun die Bibliothek zu der stattlichen Anzahl von 1313 Nummern angewachsen, von denen einzelne Bände oft eine große Reihe der verschiedensten Werke zusammenfassen, so daß die Zahl der Schriften leicht doppelt soviel beträgt. Bereits im J. 1739

war von der damaligen öffentlichen Staatsbibliothek, welche 516 Nummern enthielt, ein jedoch sehr ungenügender Katalog erschienen; von der Sammlung des Oratoire hatte Richard Simon einen solchen angefertigt, welcher, nach dem Urtheile des Berichterstatters in dem vorliegenden neuen Kataloge, zwar kurze, doch befriedigende und ihres Urhebers würdige Beschreibungen enthält, die jedoch nicht dem Drucke übergeben worden. Mehr als aus diesen Katalogen erfuhr man jedoch über Inhalt und Bedeutung der Bibliothek im Ganzen und über viele beachtenswerthe Werke in ihr durch den neu erwachenden Eifer für literarhistorische und bibliographische Studien innerhalb des Judenthums, mit welchem besonders in den letzten drei Jahrzehnten gelehrte Männer wie Carmoly, Munk, Derenburg, Dukes, Bargès, Goldberg, neuerdings auch Neubauer u. A. aus den Quellen gerade der Pariser Bibliothek — neben der Bodlejana — schöpften. Auch die Verwaltung ist sich seit längerer Zeit der Pflicht bewußt, den ihr anvertrauten Schatz zugänglicher zu machen, indem sie ihr Augenmerk auf die Herstellung eines neuen umfassenden und eingehenderen Katalogs richtete. Schon vor nahe an zwanzig Jahren wurde Munk diese Arbeit übertragen, der sich mit der an ihm bekannten genauen Sachkenntniß und Gewissenhaftigkeit ihr unterzogen, bis ihm eingetretene körperliche Gebrechen 1852 die Fortsetzung und Vollendung unmöglich machten. Er hatte die ersten 159 Handschriften der Oratoire-Sammlung ausführlich, die folgenden Nummern kürzer, ebenso die ganze Sorbonne-Sammlung und 115 Nummern des Supplément behandelt. Somit fehlte noch die Beschreibung des ganzen ancien fonds, und auch die andern Sammlungen waren nicht gleichmäßig genug behandelt. Derenburg, dem dann der Auftrag zu Theil wurde, bearbeitete deßhalb die Sammlung des ancien fonds vollständig von Neuem, für die andern Sammlungen redigirte er die Arbeit Munk's durch Abkürzungen und Ergänzungen. Unglücklicher Weise wurde auch dieser Gelehrte durch anderweitige Beschäftigungen verhindert, die letzte Hand an das Werk zu legen. Die beiden Arbeiten, die Munk's und Derenburg's, befinden sich nun selbst als kostbare Handschriften in der Sammlung, letztere noch in einer Umarbeitung von Frank, welche jedoch zumeist nur in etwas anderer Redaction und Anordnung besteht, und bilden N. 172—81 des Supplément (im neuen Katalog N. 1298—1307 S. 233). So mußte denn, als man nun ernstlich an die Veröffentlichung sämmtlicher orien=

talischer Kataloge ging, die letzte Bearbeitung des hebräischen für den Druck nochmals Hrn. Zotenberg übertragen werden, der nun auf Grundlage der tüchtigen Vorarbeiten den Katalog so anfertigte, wie er jetzt vorliegt.

Nach den, wie bereits oben bemerkt, uns früher schon zugekommenen reichen eingehenden Mittheilungen über die interessanten Handschriften, welche die Pariser Bibliothek enthält, oder auch über dort befindliche Werke, welche jedoch auch in andern Bibliotheken gefunden werden und nach den Exemplaren dieser beschrieben worden, bietet uns nun der neue, im Ganzen ziemlich kurz beschreibende Katalog inhaltlich, außer dem nackten bibliographischen Gerüste, wenig neue Belehrung. Bei einer allerdings raschen Durchlesung des Werkes habe ich nur zwei Dinge bemerkt, welche bisher nicht genügend bekannte Andeutungen geben. Schon Munk hatte berichtet (Israel. Annalen 1841 N. 12 S. 93), daß sich eine kleine arabisch geschriebene Abhandlung von Joseph Kerkeßani unter den von ihm erworbenen Handschriften finde, die nun im supplément N. 48 aufgenommen und hier unter N. 755 (S. 122) verzeichnet ist. Wir erhalten nun freilich Nichts weiter als die Anfangsworte: נבתדי אלאן באתבאת אלדלאלה עלי חקיקה מערפה אללה (Beginnen wir nun mit Feststellung des Beweises für die Wahrheit der Erkenntniß Gottes). Aber diese Worte deuten darauf hin, daß die Abhandlung jedenfalls theilweise oder in ihrem Anfange philosophischen Inhaltes ist, und die noch nicht gelöste Frage, wie es sich bei den Anführungen des Joseph ha-Roëh oder ha-Maor verhält, wann wir Josef ben Abraham ha-Kohen, wann Joseph b. Jakob Kerkeßani darunter zu verstehen haben, welche Werke dem einen, welche dem andern zuzuschreiben sind, welcher von beiden der ältere ist u. s. w., erhält vielleicht in dieser kleinen Schrift einen neuen Beitrag zu ihrer Lösung. Jedenfalls hatte der verewigte Pinsker sie in seinen Lickute S. 192 ff. etwas zu rasch durchschnitten, wenn er dem Kerkeßani, den er um einige Geschlechter hinter den ha-Roëh gesetzt, alles Philosophische abspricht, eine Behauptung, der er selbst im Grunde widerspricht, wenn er ihm ein Werk אצול אלדין (שרשי הדת) beilegt und die auch sonst auf Schwierigkeiten stößt. — Ein Zweites ist das Folgende: Bekanntlich verweist Aben Esra häufig auf eine von ihm verfaßte grammatische Schrift ס' היסוד, die man, weil man schon früh eine solche unter diesem Titel nicht mehr kannte, nicht als besonderes

Werk anerkennen und sie bald mit Zachoth bald mit Jeßod mora u. s. w. identificiren wollte. Allein Pinsker fand ein יסוד דקדוק des A. E. in Odessa, durch ihn ward Schorr damit bekannt und theilte Einzelnes daraus im Chaluz mit, und der erstere Gelehrte hatte auch mir gelegentlich eine Stelle aus dem Büchlein mitgetheilt, die ich in Kerem Chemed IX S. 67 verwendet; gedruckt ist die Schrift jedoch noch nicht. Wir erfahren nun aus dem neuen Kataloge (N. 1239, 5 S. 226), daß in einem Bande des ancien fonds N. 494 unter Anderem die Grammatik des Salomo b. Abbamari Jarchi, Leschon Limmudim, enthalten ist, an deren Rande, und zwar auf den ersten Blättern, der Anfang einer grammatischen Abhandlung des Aben-Esra unter dem Namen ס' היסוד beigeschrieben ist.

Dieses Urtheil über den Zuwachs an Erkenntniß, der uns aus dem neuen Kataloge zufließt, macht freilich keinen Anspruch darauf ein abschließendes zu sein; der Gesichtspunkt für die Beurtheilung mag ein sehr verschiedenartiger sein. Doch steht so viel fest, daß über die wichtigeren ungedruckten oder handschriftlich abweichenden Werke uns bereits eingehendere Berichte vorliegen, als die ziemlich dürftige Nomenclatur des Katalogs uns bietet. Dies zeigt uns der Katalog selbst durch zahlreiche verdienstliche Verweisungen auf Schriften, Abhandlungen, Zeitschriften, in welchen die in Rede stehenden Handschriften näher besprochen sind. Dennoch fehlen diese Verweisungen, welche in einem Kataloge, wenn er seinem Zwecke entsprechen soll, durchaus erforderlich sind, auch wiederum sehr häufig, zuweilen wohl aus Mangel an Vertrautheit mit der einschlagenden Literatur. So wird sogleich auf S. 1 unter N. 5 und 6 eine Bibelhandschrift beschrieben, die 1298 von Salomon Kohen geschrieben worden, an deren Anfang sich eine Abhandlung über Accente von Salman (זלמן) befinde. Das ist sicher kein Anderer als Jekuthiel oder Salman ben Jehudah ha-Nakdan, dessen En ha-Kore Heidenheim herausgegeben und dessen דרכי הנקוד er so vielfach anführt. Das am obern und untern Rande einer andern Bibelhandschrift (N. 11 und 12 S. 2) beigeschriebene 'Et Sofer ist bekanntlich im vorigen Jahre zu Lyck im Drucke erschienen. Ein Codex der Hagiographen (N. 107 S. 11) enthält zu den Sprüchen ein Fragment der Commentare Raschi's und Kimchi's. Der Katalog bemerkt, unter dem letzteren sei „ohne Zweifel" Moses Kimchi zu verstehen, doch fehle die rhythmische Vor-

rede, welche ein de Rossi'scher Codex enthalte, gedruckt sei er unter dem Namen Aben Esra's. Da nun diese letzte Thatsache richtig ist, der Commentar uns gedruckt vorliegt und es feststeht, daß derselbe Moses Kimchi angehört, obgleich er im Drucke (wie auch in mehreren Handschriften) den Namen A. E.'s an der Spitze trägt, so hätte eine Vergleichung die Identität aufs Bestimmteste ergeben und über das noch immer unsichere „ohne Zweifel" hinweggebracht. Ein anderer Umstand jedoch wäre zu constatiren gewesen; die Handschriften nämlich, welche diesen Comm. M. Kimchi's enthalten, sind meistens ausführlicher als der gedruckte, und ob Dies auch bei dem in Rede stehenden Fragmente der Fall ist, darüber durfte die Belehrung nicht fehlen. Hingegen konnte sehr wohl übergangen werden, daß A. E. am Ende des Commentars zu Koheleth bemerke, er habe ihn 1140 beendigt, da Dies aus unsern gedruckten Ausgaben hinlänglich bekannt ist. — Der Commentar David Kimchi's zu den Psalmen ist mehrfach gedruckt, in den meisten späteren Drucken in etwas abgekürzter Form, allein in alten und so auch in einer Amsterdamer von 1765 vollständig (vgl. Luzzatto in Kerem Chemed V S. 28 ff.). Hätte der Herausgeber des Katalogs Dies beachtet, so würde er uns nicht als eine Neuigkeit mitgetheilt haben, daß ein solcher handschriftlicher Comm. (N. 114 S. 12) „mit einer poetischen Vorrede beginnt, welche den Namen des Verfassers trägt", deßgleichen an der Spitze eines anderen (N. 209 S. 26) „sich ein Gedicht von 21 Strophen des Verfassers findet, von der die erste lautet: 'מסלות בלבבי וכו". Denn dieses Gedicht von zwei und zwanzig Strophen ist mit der Vorrede, welche es beschließt, gedruckt und beginnt die drittletzte mit den Worten: אני דוד קמחי. Auch über den Umstand, daß in dem erstgenannten Codex eine Tafel sich befindet, welche die Anzahl der Psalmen auf 147 beschränkt, hätte auf Heidenheim's Abhandlung, der diese gleiche Eintheilung aus der alten Jalkutausgabe beibringt und erörtert, verwiesen werden müssen. — Ueber das Sefer ha-Sichronoth des Elia Levita (N. 134 f. S. 14 f.) hat Frensdorff in Frankel's Monatsschrift 1863 S. 96 ff. (vgl. diese Zeitschr. Bd. II S. 154 Anm. 2) ausführlich Nachricht gegeben, über den letzten Theil des Comm. Raschi zu Hiob (N. 161 S. 17) ist Genügendes in Kerem Chemed VIII. S. 56 f. mitgetheilt, über Zarek (Serach) Barfath's poetische Umschreibung des Hiob (N. 185, 8 S. 21) hat Beer im Orient ausführlich gesprochen, von Sefer ha-'Oscher des Karäers Jakob ben Ruben

(N. 191, 1 S. 24) ist der Theil von Jeremias an (mit Ausnahme der Psalmen) vollständig in Koslof in der Sammlung Mibchar Jescharim 1857 gedruckt, über die Commentare des Menachem b. Simon zu Jeremias und Ezechiel (N. 192, 1 und 2 das.) hat Dukes im Orient ausführlich gesprochen, die Abhandlung über die neuhebräische Metrik (N. 273, 3 S. 36) ist neuerdings doppelt, durch Neubauer und Carmoly, gedruckt worden, deßgleichen der Brief Isaak Zarfathi's (N. 421, 2 S. 57) durch Jellinek, die richtige Jahreszahl des von Maimonides erlassenen Rundschreibens über das Quellbad (N. 719, 2 S. 116) ist ausführlich in meinem Moses b. Maimon S. 53 ff. besprochen, aus dem kühnen Pentateuch-Commentare des Nissim b. Moscheh aus Marseille (N. 720 S. 117) hat Schorr im neuesten Hefte des Chaluz reiche Auszüge geliefert, Efodi's hebräische Grammatik (N. 831, 5 S. 141) ist im letzten Jahre in Wien erschienen, über Isaak Albalag's Behandlung der Gazzali'schen Makazid (N. 905 S. 157) hat Schorr in mehreren Heften des Chaluz erschöpfende Belehrung gegeben, und so dürfte noch gar Manches zu ergänzen sein.

Wie bedauern, bei der Schlußredaction dieses Katalogs, welcher uns eine immerhin sehr werthvolle Sammlung näher bringen soll, nicht blos genügende Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur zu vermissen, sondern auch nicht selten den Mangel an Sachkenntniß wahrzunehmen, welcher bei so gediegenen Vorarbeiten, wie sie sicher von Munk und Derenburg angelegt worden, um so auffallender ist. Von geringerer Bedeutung, aber doch höchst störend, ist die große Unsicherheit, welche so oft in der Feststellung der Daten herrscht. Nur an einigen Orten mögen Dies unangenehme Druckfehler sein, aber sicher nicht an allen. So ist 5242 (N. 102 S. 11) nicht = 1581, sondern 1481, zu dem Jahre 963 der Seleuciden (N. 103 das.) muß das Tausend hinzugedacht werden und entspricht 1963 dem christlichen Jahre 1652, ein gar merkwürdiger Irrthum ist, wenn das Jahr 1194 d. Seleuc. (N. 117 S. 12) dem christl. J. 1505 gleichgestellt wird, indem 311 Jahre zugezählt werden, während sie hinweggenommen werden sollten, so daß das christl. J. 883 herauskommt; diese Jahreszahl, welche ein Besitzer der Handschrift als das Todesjahr seiner Frau bezeichnet, würde der Anfertigung der Abschrift ein Alter zuweisen, das ihr ohne Zweifel nicht zukommt, und es muß hier etwas unrichtig angegeben sein. Auch 5217 (N. 244 S. 31) entspricht nicht 1357, sondern 1457, und

das Sendschreiben Palaquera's (N. 704 a S. 111) gehört nicht dem J. 1390, sondern 1290 an. Besonders unangenehm wird man durch einen unzählige Male sich wiederholenden Irrthum in der Datenberechnung berührt. Die christliche Aera beginnt nämlich mit dem J. 3760 nach der Schöpfung, wie deren Aera von den Juden angenommen wird; man zählt daher, nach Abzug von 4000, blos 240 zu dem jüdischen Datum und erhält das christliche. Allein das jüdische Jahr beginnt bereits mit dem Thischri, während das christliche mit dem Januar anfängt, die drei ersten Monate des jüdischen Jahres: Thischri, Marcheschwan, Khislev, entsprechen den Monaten September-October bis December, und erst in dem vierten Monate Tebeth, bald am Anfange bald in der Mitte, beginnt der Januar des neuen christl. Jahres, während die drei ersten Monate noch dem vorher gehenden christl. Jahre angehören, also blos 239 Jahre (— 4000) hinzugezählt werden dürfen. Während dieser Umstand an vielen Orten — wohl in den Vorarbeiten — beachtet und die Aufstellung des christl. Jahres richtig ist, ist an anderen Orten dieser Umstand übersehen und das christl. Jahr um eines zu spät berechnet, so N. 202 S. 25, N. 302 S. 40, N. 347 S. 48, N. 381 S. 52, N. 701 S. 111, N. 736 S. 120, N. 750, 2 S. 121, N. 773, 1 S. 129, N. 783 S. 131, N. 923 S. 162 u. s. w. u. s. w., wie auch sonst anderweitige Zahlenverstöße vorkommen.

Jedoch lassen wir die Zahlen! Es geht mit den wörtlichen Anführungen und mit der Wiedergabe ins Französische oft nicht besser. Die große Anzahl von Druck- oder Schreibfehlern, welche leicht zu berichtigen sind, mag übergangen werden; aber zuweilen steht man ziemlich verblüfft bei der angerichteten Verwirrung. Was ist z. B. פאירים בסמירים (N. 167, 1 S. 18), was בואין וארון (N. 272, 6 Ende S. 36), was der R. Samuel דג טהור „Reinfisch" (N. 391, 6 a S. 53, etwa דרמרו, aus Ramerü, also Raschbam), was das Frühgebet לקרן (סדר תמיד) (N. 605 S. 69, wohl לער״ה), was מיעט מועד (N. 770, 5 S. 127, wohl מעט מזער) und dgl.? Am Ende einer philosophischen Schrift des Alfarabi (N. 189, 3 S. 23) befindet sich ein Gedicht, das mit קרבי להורותי ונגן כגינותי beginnt und הקרא לו משרת משה schließt; weiter wird Nichts bemerkt. Dieses Gedicht gehört doch aber offenbar nicht zum Werke des Alfarabi, sondern zum „Mescharet Moscheh" des Kalonymos, wie ja die mitgetheilten Anfänge akrostichontisch קלו:

ergeben.*) Das in demselben Bande folgende Buch ist als 'ס העצמים des Aben Esra bezeichnet; der Katalogist will הטעמים gelesen wissen, bemerkt aber zugleich, es weiche von dem unter letzterem Titel sonst vorkommenden Buche ab. Was berechtigt also zu dieser Correctur? Bekanntlich wird ein „ha-Azamim" von A. E. angeführt, das sogar arabisch abgefaßt und erst später ins Hebräische übersetzt worden sein soll, und es ist gerade von Interesse zu untersuchen, ob dieses Büchlein nun hier aufgefunden worden. Moses Beschiazi's העתקת התורה handelt nicht sur la composition du Pentateuque, wie es der Katalogist (N. 191, 2 S. 24) übersetzt, eine kritische Frage, an die man zu jener Zeit nicht dachte, sondern über die Fortleitung, Ueberlieferung der Lehre, jene brennende Frage zwischen Karaiten und Rabbaniten. Sehr vielfach wird die symbolisch- oder allegorisch- philosophische Interpretation fälschlich als kabbalistisch bezeichnet und verwirrt damit unsere literarhistorischen Erkenntnisse. David Kimchi hat keine Ahnung von der Kabbalah, aber sowohl die Schöpfungsgeschichte als die Beschreibung des „Wagens" im Anfange Ezechiels erklärt er neben der gewöhnlichen ihm geläufigen schlichten Intepretation auch noch in philosophisch-symbolischer Art; die über den „Wagen" ist seinem gedruckten Comm. zu Ezechiel beigegeben, die über die Schöpfungsgeschichte ist vielfach handschriftlich vorhanden. Natürlich darf nun da על דרך הנסתר nicht mit cabalistique übersetzt werden, wie N. 196 S. 25 geschieht, während N. 334, 2 S. 45 richtig allégorique, N. 676, 3 S. 106 wieder weniger richtig mystique gesetzt wird, gerade wie auch fälschlich von einer kabbalistischen Erklärung des Nathan ben Samuel (Thibbon; diesen Familiennamen kennt der Katalogist nicht, N. 839, 5 S. 143), von einer kabbalistischen Deutung des Stiftzeltes und seiner Geräthe durch Aben Esra gesprochen (N. 1092, 4, 4 S. 201), deßgleichen dessen 'ס האחד unter kabbalistischen Stücken aufgezählt (N. 770, 6a S. 128), dessen 'ס השם geradezu (N. 771, S. 129) als kabbalistisch bezeichnet wird, während sie beide blos Zahlensymbolik anwenden, und in gleicher Weise mag es sich verhalten, wenn behauptet wird (N. 1170, 1 S. 215), ein empirisch medicinisches Buch A. E.'s enthalte auch Vorschriften, die sich auf die Kabbalah und die Astrologie gründen; so sicher es ist, daß A. E. der letzteren anhing, so gewiß ist auch, daß er von ersterer nicht die entfernteste Kenntniß hatte. Welch einen

*) Das gedruckte Buch liegt mir im Augenblicke nicht vor.

Mangel an Literaturkenntniß setzt es voraus, einen Jose „'Akouïn“, Schüler des Maimonides, zu nennen (N. 261, 3 S. 34) statt Aknin (עכנין; dort ist auch אתיצב für 'הת zu lesen), einen David de „Duca Martino“ (N. 307, 2 S. 41) st. Rocca Martica, einen Ephraim Meïr Bonin (N. 359 S. 49) statt Ephr. b. Jakob aus Bonn, einen Astrüc „Damôk“ (N. 1284, 2 S. 231) st. Ramoch אשבונה mit Asbona wiederzugeben (N. 592 Ende S. 63) st. mit: Lissabon, zu dem Namen יצחק בן, welcher dem Karäer Abu-Jakub beigelegt wird, ישראלי hinzufügen zu wollen (N. 670, 4 S. 104), während גהלול zu suppliren ist, den als Sitz von Karäern bekannten Ort לוצקא mit „Louthaqa“ wiederzugeben (das. Ende S. 105) statt mit: Luzk, das ס' הבחור des Elia Levita als „Grammatik, bestimmt für einen Jüngling“ wiederzugeben (N. 1250, 2 S. 227. N. 1251, 1 S. 228), während doch „Bachur“ ein Name war, den Elia trug!

Doch wir wollen nicht zu lange bei einzelnen Bemerkungen verweilen, wenn sie sich auch noch sehr vermehren lassen, wir würden auch diese unterdrückt haben, wenn es sich nicht um ein für jüdische Literaturgeschichte so sehr bedeutendes Werk handelte, und da läßt sich das Bedauern nicht zurückhalten, daß wir nicht einen Katalog erhalten haben, wie uns deren in neuerer Zeit namentlich durch Steinschneider geworden, die durch ein genaues Eingehn in die Handschriften unsere Kenntniß bereichern. Dieser Katalog aber ist sehr nackt und dürftig; wo er nichts Irriges enthält, giebt er auch fast Nichts, was aus Handschriften zur Berichtigung unserer gedruckten Texte und aus ungedruckten Werken zur näheren Kenntniß derselben in so reichem Maße geschöpft werden kann. Die vierzig Seiten (S. 63—104), welche ausgefüllt werden mit allen Anfängen der Piutim, die uns bekannt sind, sich unzählige Male wiederholen und uns nur belästigen, wären ein hinreichender Raum gewesen, um uns aus andern Werken viele belehrende Mittheilungen zu machen. — Betrachtet man jedoch den Katalog blos als nacktes Verzeichniß, so erfüllt er seine Aufgabe recht gut und erleichtert durch geschickte Anordnung und andere dargebotene Hülfsmittel das Auffinden der Handschriften in einem Maße, das allen billigen Ansprüchen genügt. Der ganze Vorrath ist in 14 Rubriken vertheilt, und zwar: 1. Bibeltext und Uebersetzungen, 2. Concordanzen, Maßorah und Commentare 3. Halachah, Thalmud und Dependentien, 4. liturgische Schriften, 5. Theologie, 6. Kabbalah,

7. Philosophie, 8. Mathematik, Physik, Astronomie und Astrologie, 9. Medicin und Chirurgie, 10. Philologie, 11. Geschichte, 12. Dichtkunst, 13. Briefe und Formulare, 14. Bibliographie, und ein Nachtrag beschließt das Ganze. Besonders zweckmäßig sind mehrere Register. Ein erstes vervollständigt diese Rubriken. Unter diese wird nämlich immer nach der ersten in einem Bande befindlichen Schrift der ganze Band gereiht, der ersten schließen sich aber oft in demselben Bande noch die heterogensten Schriften an, und um diese aufzufinden, sind sie im Register unter die angemessene Rubrik aufgenommen und wird auf ihre Nummern verwiesen. Ein zweites Register enthält alphabetisch die hebr. Titel der Bücher mit Verweisungen, und ein drittes das alphabethische Verzeichniß der Schriftsteller mit ihren hier beschriebenen Werken.

Die elf Nummern samaritanischer Handschriften, die auf zwei Seiten beschrieben werden, sind von keinem Belange, und was etwa darüber zu bemerken wäre, behalte ich mir für einen andern Ort vor.

13. Juli.

V.

Zu Salomon Maimon's Entwickelungsgeschichte.

Nachgelassene Handschriften von Schriftstellern, welche nach Erfindung der Buchdruckerkunst lebten und die dennoch nicht zum Drucke gelangt sind, haben selten einen höhern Werth; sie sind meistens unreife Früharbeiten, welche die Verfasser dann selbst zurückgelegt haben, oder nicht zum Abschluß gelangte Werke, welche in ihrer unvollendeten Form nicht an die Oeffentlichkeit zu treten geeignet sind. Für den innern Entwickelungsgang jedoch dieser Männer sind solche Schriften nicht ohne Bedeutung. Nur von diesem Gesichtspunkte aus glaube ich auch eine Nachricht über eine Handschrift, welche als Autograph von Salomon Maimon schon seit lange in meinen Händen befindlich ist, nicht vorenthalten zu dürfen. Maimon gehört aber auch zu den Männern, deren Entwickelungsmomente wir mit Theilnahme belauschen möchten. Wir wissen, daß er nicht in normalem stufenmäßigem Voranschreiten seine reichen Geisteskräfte entfaltet, seine Anschauungen geläutert hat; er hat im entschiedensten Gegensatze zu allen anerzogenen Vorstellungen, im trotzigsten Kampfe gegen die ganze

Betrachtungsweise seiner Umgebung aus sich heraus eine neue Denkweise sich erworben, sein Wahrheitsdrang konnte es in den ihn umgebenden Verhältnissen, denen er sich innerlich entfremdet hatte, nicht aushalten, er mußte in eine Welt sich flüchten, von der er erwartete, sie sei seiner Richtung gleichartiger, er suchte Bestätigung, Belehrung, Ergänzung unter freieren, denkenden Menschen. Er wandte seine Schritte nach Deutschland, befriedigte seinen Trieb nach Erkenntniß, aber den Zwiespalt, welcher in sein Inneres gelegt war, konnte er sein ganzes Leben hindurch nicht ausgleichen. Er bildete sich an der damals herrschenden Kantischen Philosophie heran, leistete selbst schriftstellerisch Werthvolles auf diesem Gebiete, doch konnte er die innere Unruhe, die ihm durch die auseinanderklaffenden Wendungen seines Lebensganges eingeimpft war, nicht dämpfen, nicht selten drohte sein sittlicher Halt zusammenzubrechen, wovor ihn nur seine Geisteskraft bewahrte. Die kühnen Hoffnungen und Wünsche, die der heiß strebende junge Mann, gewaltig an seinen Ketten rüttelnd, in seiner trüben Einsamkeit sich gebildet hatte, die er mit hinaustrug in das ferne Land, das ihm als von idealem Lichte umflossen erschien, in sicherer Erwartung, daß sie sich ihm dort erfüllen werden, — sie scheiterten an der nüchternen Wirklichkeit, seine Ideale verblichen, der tiefe Drang nach Wahrheit nahm den Beigeschmack der Weltironie an, die Achtung vor den höhern Gütern der Menschheit drohte in einer Verspottung derselben unterzugehen.

So ist Salomon Maimon nicht zu der innern Vollendung gelangt, zu der ihn die reiche Ausstattung seines Geistes unter glücklichen Umständen befähigt, hat er nicht so Bedeutendes geleistet, wie seine gediegene Kraft vermocht hätte; er ist nicht der Träger einer fördernden Entwickelung in seiner Zeit, unter seinen Genossen geworden, er ist mehr eine scharf beleuchtende Illustration einer von stürmischen Bewegungen erschütterten Zeit. Wir folgen mit theilnehmender Trauer diesen nicht zur Beruhigung gelangenden Gährungen eines starken, mächtig ringenden Geistes; wir begleiten seine Kämpfe mit Wehmuth, wie sie bei allem durch sie errungenen Fortschritte doch den innern Frieden immer mehr gebrochen und die Einigkeit selbst mit den Gleichstrebenden eher trübten als befestigten. So lernen wir ihn aus seinen Schriften kennen, die ausgearbeitet worden, nachdem er bereits ein Jahrzehnt seine Heimath verlassen hatte, als der neue Mensch in ihm schon fertig war. Wir möchten

gerne ihn aus seiner früheren Zeit vernehmen. Es thäte uns wohl, den frischen wahrheitsdurstigen Maimon kennen zu lernen, wenn auch der dunkle Trieb sich ungelenk äußert, Gedanke und Form sich noch nicht von der Enge befreit hatten, unter der er seufzte. Was er später über sich selbst aus jener Zeit sagt, ist ein Werk der Reflexion, nicht mehr der freie volle Erguß.

Daß er zur Zeit seines Aufenthalts in der Heimath Werke abgefaßt, auf seinen Reisen mitgenommen und sie noch später aufbewahrt habe, berichtet er selbst. So spricht er von einem philosophisch-kabbalistischen Werke in seiner „Lebensgeschichte“ (I S. 143) im J. 1792: „Ein ganzes Werk, das ich darüber schrieb, brachte ich noch mit nach Berlin und verwahre es bis jetzt als ein Denkmal von dem Streben des menschlichen Geistes nach Vollkommenheit, ohngeachtet aller Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellen.“ Es mag auch sein, daß dieses Werk einer etwas spätern Zeit angehört, nämlich der, in welcher er sich von der Heimath schon losgerissen, aber noch an dem dort eingenommenen Standpunkte festhielt, noch in hebräischer Sprache schrieb; auch die Ueberreste aus dieser Zeit müssen uns Zeugniß geben von seinem inneren Ringen, von dem Verlangen nach einer Vermittelung zwischen den verschiedenartigsten Gestaltungen menschlicher Denkweise. Er hat diese früheren Werke sorgfältig aufbewahrt (Lebensgeschichte II S. 245), wenn er auch später Nichts von seinen früheren Arbeiten Mendelssohn zeigen mochte, weil er sie für zu unwichtig hielt (vgl. Wolff, Maimoniana S. 115). In der That giebt uns Sabattia Wolff am Schluß seiner Maimoniana eine Liste der „hinterlassenen Manuscripte“, eine Nachweisung, die er Fürstenthal verdankte, über eine ziemliche Anzahl von großentheils hebräisch abgefaßten Schriften, welche sich meistens in den Händen Benjamin Fränkel's zu Groß-Glogau befanden. Vor nahe an zwanzig Jahren ist uns auch bereits von der Existenz und dem allgemeinen Inhalte einer solchen Schrift Kunde geworden. Der Katalog der Handschriften Heimann Michael's (Ozrot Chajim) verzeichnet unter N. 849 (S. 74) ein Werk תעלומות חכמה „Verborgenheiten der Weisheit“ über mathematische Physik (חכמת הטבע ההנדסיית) von Salomon ben Josua aus Nieswicz (נעשוויז), das von Breslau 1787 datirt und wohl Autograph ist; mehr sagt auch das Autorenverzeichniß (S. 353) nicht. Salomon ben Josua aus Nieswicz ist kein Anderer als unser Salomon Maimon, was Steinschneider selbst im Kata-

loge der Bodlejana (N. 6937 S. 2360) nachholt. Doch wird uns diese Schrift, welche nun der Bodlejana angehört, schwerlich etwas Neues über des Mannes früheren Entwickelungsgang mittheilen. Das Jahr, welchem sie ihre Entstehung verdankt, ist schon von seiner Heimathszeit zu weit entfernt und geht blos zwei Jahre der voran, aus welcher wir gedruckte Schriften Maimon's besitzen. Auch gehört deren Inhalt einer streng exacten Wissenschaft an, die in dieser Form M. sich erst in Deutschland angeeignet hatte, und der überhaupt keine Gelegenheit bietet zur Darlegung eines innern Denkprocesses; blos gelegentliche Aeußerungen in einem etwaigen Vorworte könnten uns einen solchen enthüllen.

Wichtiger ist daher für die Erkenntniß des Maimon'schen Entwickelungsganges die mir vorliegende Schrift, welche in Posen 1778 angefertigt wurde, nicht lange nachdem er seine Heimath verlassen, deren Inhalt ein mannichfaltiger ist und die mit ihrer weitläufigen Vorrede uns vollständig den auf jüdischem Standpunkte strebenden Jünger vorführt. Der Titel giebt einen Ueberblick über das aus mehreren Abhandlungen bestehende Werk und so mag er vollständig der Besprechung vorangehn; er lautet: ספר חשק שלמה והוא חבור כולל ה׳ ספרים הא׳ הוא באור נפלא על י״ב דרשות להר״ן ז״ל קראתיו בשם מעשה נסים והב׳ הוא באור על פי׳ הראב״ע ז״ל על התורה וספר תהילים קראתיו בשם עבד אברהם והג׳ הוא באור איזה עינינים נאותים שעלו במצודת עיוני ממ״ב ומ״מ קראתיו בשם מעשה לבנת הספיר והד׳ הוא חבור על חכמת האלגיברה הרמה והנשאה קראתיו מעשה חושב והה׳ הוא באור על פי׳ רבינו בחיי על התורה ונקרא בשם אברכך בחיי אשר חברתי. אני הצעיר באלפי הדל במשפחתי בהיותי גולה ממקומי נע ונד בארץ פה עיר ואם בישראל ק״ק פוזנא יצ״ו שלמה בן א״א מ״והרר יהושע יצ״ו מק״ק נעשוויז במדינת ליטא במלכות פולניאה לפרט וה׳ נ֗ת֗ן֗ ח֗כמה לשלמה לפ״ק

Unter den fünf Abhandlungen, welche der Titel ankündigt, ist die vierte, die algebraische, die stärkste, aber auch die am Wenigsten interessirende, sie enthält 55 Doppelseiten in 4.*) Die letzte Er=

*) Auf einer leergelassenen Seite hat Fürstenthal, der wohl die Handschrift in Fränkel's Hause benutzte, eine andere Auflösungsart einer algebraischen Aufgabe hinzugefügt. In der Liste der Handschriften bei Wolff am oben a. O. befindet sich unter 3) eine „über Algebra, Litteralcalcül und Analysis", das ist wohl die unsrige. Deßgleichen ist daselbst unter 4: „Ueber Kabbale und einige dunkele Exegesen des berühmten Ben Esra. In einer

klärungen zu einzelnen, namentlich kabbalististischen Stellen des Pentateuchcommantars von Bechai ben Ascher enthaltend, ist unvollendet, sie bricht in Mitten des Abschnittes Chaje Sarah ab und umfaßt kaum sechs Doppelseiten. Auch die erste, welche Ausführungen zu Nissim's Deraschoth auf 11 Doppelseiten enthält, scheint unvollständig zu sein und ist von geringer Bedeutung. Die Erläuterung zu Aben Esra's Pentateuch- und Psalmen-Commentar, welche die zweite Abhandlung bietet, geht für den ersteren auf 28, für den andern auf 10 Doppelseiten, nur auf ausgewählte Stellen ein, erklärt zuweilen Grammatisches, führt hie und da Philosophisches weiter aus, ergeht sich besonders gern in der Erörterung von A. E.'s Zahlenspielereien. Als die wichtigste Abhandlung erscheint mir die vierte, welche einzelne metaphysische Fragen selbstständig bespricht nach dem alten jüdischen Namen: Schöpfungswerk und göttlicher Wagen und auf den alten jüdisch-philosophischen und kabbalistischen Grundlagen ruhet, in 16 Capiteln auf vierzehn Doppelseiten.

Maimon's Denken ist, wie wir Dies nach seinem Ursprungslande nicht anders erwarten dürfen, von der Kabbalah ausgegangen, die er durch Maimonides läutert und vergeistigt, ohne aber von ihr ganz abzufallen; auf diesem Standpunkte verharrt er noch in der genannten Abhandlung wie in der, neun Doppelseiten umfassenden Vorrede. Er tritt zwar mit aller Entschiedenheit gegen die gewöhnlichen Kabbalisten auf, die sich mit den mystischen Prunkworten begnügen, ohne ein tieferes Verständniß damit zu verbinden; er verlangt mit Maimonides die Erhebung über die sinnliche Einkleidung, die Auffassung der reinen Idee, welche sich aller endlichen Schranken zu entschlagen weiß. Allein sein Ausgangspunkt bleibt die nebelhafte formale Abstraction, die weil sie ganz ungreifbar und ein zerfließendes Dunstgebilde ist, die willkürlichsten und gefährlichsten Annahmen gestattet, sobald sie sich in die reale Welt einsenken will. Das einzige Sein, welches nicht vermehrt und nicht anders gestaltet werden kann, ist ihm die endlose freie Intelligenz (En-Sof), die, weil die höchste Vernunft, auch immer in vernünftigen Gesetzen sich bewegt und dennoch auch frei schaltet. In dieser

Vorrede dazu erklärt er diese Arbeit als sein erstes Geistesproduct". Darüber wird bald das Nähere folgen; das Werk, das angeblich sein erstes Geistesproduct sein soll — wovon jedoch die Vorrede nichts sagt —, ist bemerst in Posen abgefaßt worden.

Freiheit und um ihren Reichthum aus sich heraus zu setzen, wohlwollend zu spenden, läßt sie aus sich Kräfte (Sefiroth) entströmen, die im engsten Zusammenhange mit ihr selbst verbleiben, nur von ihr Leben empfangen, dennoch mit einer gewissen Selbstständigkeit versehen, weiter ausströmen in immer niedrigere Existenzen. Die endlose Intelligenz wird dadurch weder beschränkt noch umgestaltet, gerade wie der Raum — und zu solchen Bildern nimmt die inhaltsleere Abstraction immer ihre Zuflucht — nicht geändert wird durch die Gegenstände, welche ihn erfüllen. Alle emanirten Dinge sind demnach Abbilder (Parzufim), in stufenweiser Folge; das Abbild erhebt sich, wenn es den Zusammenhang anstrebt mit der Kraft, der es entströmt ist, es steigt herab, wenn es an die Existenzen sich knüpft, die ihm wieder erst ihre Entstehung verdanken. Die menschliche Seele ist die höchste, reinste Ausstrahlung der unendlichen Intelligenz, sie ist eine selbstständige Kraft, welche die Empfänglichkeit in sich trägt, alle Existenzen wiederum als geistige Abbilder in sich aufzunehmen; sie ist von diesen unabhängig, aber sie trägt sie in sich als einen sichern Erwerb, der vollkommen den gedachten wirklichen Dingen entspricht. Insofern sie mit allen den empfangenen Eindrücken in enge Verbindung tritt, kann sie sich herabdrücken lassen, aber auch frei sich emporschwingen; Letzteres ist ihre Aufgabe, ihr Lohn, ihre ewige Wonne. Sie setzt sich in Verbindung mit andern hohen Kräften, indem sie durch gewisse Handlungen deren Abbilder auf sich wirken läßt; das sind jene götzendienerischen Werke, welche Einflüsse der Sternbilder und Sphären selbst durch Farben und andere Aeußerlichkeiten anregen. Umgekehrt bringt sich die Seele in innige Einheit zur höchsten Intelligenz durch andere Handlungen — das sind die biblischen Vorschriften —, welche nicht blos in jener nüchternen Maimonidischen Weise als Vorbeugungen, als Ausflüsse reiner Moralgebote betrachtet werden dürfen, sondern als den wirklichen Anschluß an das En-Sof vermittelnd. Auch hier sind selbst Farben entscheidend, so wie wenn der Hohepriester am Versöhnungstage nur in weißen Gewändern, nicht in den goldbelegten, daher röthlichen, den Dienst versehen soll, wie umgekehrt der purpurrothe Faden als Zeichen der Sündenvergebung erbleicht. Wir sind hiermit wieder bei den magischen, nicht vernünftig vermittelten Einwirkungen angelangt, und zu ähnlichen Behauptungen gelangt Maimon auch in Betreff der Wunder. Sie sind allerdings nichts die Gesetze Durchbrechendes, nichts Will-

kürliches, sind Ausflüsse der in sich unveränderlich ruhenden Intelligenz, und dennoch nicht den gewöhnlichen Naturgesetzen entsprechend, dennoch einem freien Willen, der sich über den stetigen Lauf erhebt, entsprossen, demselben Drange angehörig, der überhaupt schafft um zu spenden.

In solcher Weise geht es mit Abstractionen und Concessionen, mit Abweisung gedankenlosen Gewohnheitsschlendrians und dennoch Verwahrung gegen das Aufgeben hergebrachter Meinungen fort. Es ist wie ein Ringen und Dämpfen, eine Unruhe, die gewaltsam zum Abschlusse gebracht werden soll. Noch ist der Vf., wie es scheint, unberührt von allen neueren Forschungen, noch gänzlich erfüllt von den schalen Ueberresten des scholastisch-mittelalterlichen Aristotelismus und der verwilderten Kabbalah, die er zu einer höhern Klarheit zu bringen sich bemüht, so daß er sehr gerne auf Ansichten des Nachmanides zurückgeht. Nur einmal kommt in der Abhandlung (c. 11 S. 96) der Name Newton's vor; er habe die sieben Hauptfarben auf dem Prisma gefunden, und diese Lichtbrechungen sind ihm wieder ein Bild für die kabbalistischen Ausstrahlungen. Mit neueren mathematischen und physikalischen Schriften scheint er sich eben eher bekannt gemacht zu haben als mit philosophischen. Aber bald entwindet er sich auch dieser Enge, und die Bekanntschaft mit den Fortschritten in der philosophischen Literatur brachte neue Gährungselemente in seinen Gedankenproceß. Eine Anmerkung, die offenbar später*) auf einer der Abhandlung unmittelbar vorhergehenden leeren Seite niedergeschrieben ist und sich auf deren Anfang bezieht, giebt uns Rechenschaft darüber. Er hatte dort von der menschlichen Seele gesprochen, welche die Eindrücke von außen empfängt und so emtsprechende Abbilder in sich einprägt, im Gegensatze zum Wesen der unendlichen Intelligenz, welche Alles aus sich selbst erzeugt und daher Alles in sich weiß. Dazu bemerkt er nun: Nach Locke (Versuch über den menschlichen Verstand) sei ein Verhältniß zwischen den wirklichen Gegenständen und den von ihnen in die Seele aufgenommenen Eindrücken keineswegs vorhanden; allein Leibnitz (neuer Versuch) habe dieses entsprechende Verhältniß nachgewiesen, wenn wir auch nicht nachweisen könnten,

*) Daß M. erst in Berlin, also nach Ende seines zweijährigen Aufenthaltes in Posen mit Locke's Schriften bekannt wurde, berichtet er selbst in seiner Lebensgeschichte (II S. 163).

wie es entstehe. Mit der Leibnitzischen Monadenlehre stimme auch seine in der Abhandlung aufgestellte Behauptung überein, daß alle geschaffenen Dinge Abbilder seien der selbstständigen Formen (Ideen) in der Weise, daß nämlich nach Leibnitz diese selbstständigen Urdinge solche Monaden seien, welche mit klarer Erkenntniß versehen sind, während die Körper Monaden mit dunkelen Vorstellungen seien, also Abbilder der frühern. „Jedoch alle meine hier niedergelegten Erörterungen“ — so fügt er weiter und vielleicht wieder in einer etwas späteren Zeit hinzu — „sie alle gründen sich auf die alte Anschauung, daß die Vernunft eine leere Empfänglichkeit sei, welche wirkliche Begriffe erst in sich aufnimmt. Jetzt aber habe ich diese Ansicht aufgegeben, stimme vielmehr mit Leibnitz überein, daß es kein solches Vernunftgefäß giebt ohne in ihm vorhandene Begriffe, diese vielmehr immer in Wirksamkeit sind, nur bald heller bald dunkler. Hiemit bedürfen meine Worte einer Berichtigung dahin, daß die Sefiroth als selbstständige Vernunftwesen zu betrachten sind, aber nicht mit unbeschränkter Klarheit, so daß ihre Erkenntniß vermehrt und vermindert werden kann, während das En-Sof in der vollen klaren Wahrheit unabänderlich verrharrt.*)

---

*) Diese Stelle verdient, ihrem historischen Werthe nach, vollständig in Original mitgetheilt zu werden. Maimon hatte im Texte gesagt, alle geschaffenen Wesen seien Abbilder von Ideen (כל הנבראים הם צלמים לצורות נבדלות). Dazu lautet nun die Anmerkung: והמשל בזה הדמיון אשר בין הגשם ומקריו ובין הציור המגיע מהשגתו בנפש. ועם היות כי באמת לפי דעת המחבר לאקע אין דמיון ביניהם, הנה כבר השיג עליו בזה המחבר לייבניץ ובאר שבאמת יש דמיון ביניהם ואף שלא נשיג הדמיון ההוא [עיין בלאקע פערזוך איבר דען מענשליכן פערשטאנד ובלייבניץ נייאר פערזוך]. ואולם מ"ש שכל הנבראים הם צלמים לצורות נבדלות יתבאר לפ"ד לייבניץ ע"ז הדרך הצורות הנבדלות הם המאנאדין שהשגותיהם מבוארות כעין נפש האדם והגשמים הם המאנאדין בעלי השגות נעלמות [דונקלי פארשטעללונגן] והם צלמים ודוגמות אל הקודמים:

ואולם כל מה שכתבתי כאן הוא מיוסד על דעת קצת הראשונים מהפלסופים האומרים שהשכל ההיולאני הוא עצם נבדל והוא דבר זולת המושכלות המגיעות בפעל אבל עתה אני חוזר מדעתי זו כי באמת אין שם שכל היולאני או נושא זולת המושכלות ההוות בפעל ואני מסכים עם דעת לייבניץ שהמושכלות הם תמיד בפעל רק שהם לפעמים נעלמים ופעמים מתגלים ומבוארים. ועכ"ז כבר יתכן שנאמר שהספי' הם שכלים נבדלים שהשגותיהם בלתי מבוארות בתכלית ויקבלו התוספת והחסרון כמ"ש והוא כעין השגות הדמיון והחוש והא"ס ית' הוא המשיג כל האמתיות השגה מבוארת בפעל תמיד כעין השגת השכל הברור ויצדקו ההבדלים שזכרתי.

Man bemerkt, daß eine neue Revolution in Maimon sich vorbereitet, daß er dennoch noch mühsam die alten Denkformen mit den neuen Erkenntnissen versöhnen will, bis er dann endlich mit jenen ganz bricht und sich von ihnen abwendet.

Zum Schluß und zur näheren Charakteristik des damaligen Salomon ben Josua mag hier die Schlußstelle der Vorrede in auszüglicher Uebersetzung folgen, eine Stelle, deren Inhalt noch manche andere in der genannten Abhandlung entspricht:

Alle verständigen Menschen, sagt er, stimmen darin überein, daß das höchste Ziel die Erkenntniß ist; dennoch theilen sie sich in sehr weit von einander getrennte Ansichten. Die eine Partei bildet die Menge der Thalmudisten (המון הלומדים). Auch sie theilen sich in die Redlichen und die Unredlichen (ישרים ובלתי ישרים). Die ersteren stellen auf, die Bestimmung des Israeliten sei, sich mit der schriftlichen und mündlichen Thorah immer zu beschäftigen, sorgfältig alle Gebote zu üben; damit allein erlange man diese und jene Welt. Die andern sind zwar vielgespalten, wie es denn nur einen geraden Weg giebt, aber unendlich viele krumme; als das Wesen Aller aber kann man angeben, daß ihre Beschäftigung mit der Thorah nur in Ehr- und Gewinnsucht ihren Antrieb hat. Die Hingebung an die Bibel, finden sie, bringt solche Ehre nicht ein, sie legen sie daher ganz und gar bei Seite, fertigen sie höchstens kurz ab, Grammatik vernachlässigen sie gänzlich, behandeln die einfachen Exegeten verächtlich, wählen Raschi's midraschische Deutungen und überspringen seine grammatischen Erörterungen, mahnen von ihnen ab mit den Worten: „Das ist eine Dikduk-Raschi". Nur Thalmud und Decisoren wählen sie sich, um Ansehen und eine einträgliche Stelle zu erlangen. Die Aggadah's und Midraschim, welche in sinnbildlicher Form hohe Wahrheiten enthalten, vernachlässigen sie gleichfalls; sie prunken wahrhaft mit ihrer Unkenntniß in diesen Gebieten, sie glauben damit ihren höheren Grad zu bekunden, die Wissenschaft aber schmähen sie, verdächtigen ihre Jünger und verfolgen sie als Ketzer. — Eine zweite Classe ist die der Kabbalisten, welche es einsehen, daß die Thorah tiefe Geheimnisse enthält und die Worte unserer Lehrer verborgen sind; allein sie lassen sich an Worten und seltsamen Phantasieen genügen, ohne klare Begriffe zu haben, worüber ich schon genügend in der Abhandlung „Maasheh Libnath ha-Sappir" geklagt habe. Die dritte Classe ist die der Philosophen. Sie erkennen die Würde der Vernunft und die Be-

deutung der Wissenschaft, wissen daß die Weisheit mit der Thorah identisch ist, daß diese eben nur die Darstellung der Welt in ihrem Ganzen und ihren Einzelnheiten, Darstellung der Schöpfungs- und Waltungsordnung ist. Sie achten nicht die Erdendinge, wollen blos mit der Thorah und guten Handlungen um ihrer selbst willen ohne Nebenabsicht sich befassen. Um die Thorah und die Propheten nach ihrem einfachen Sinne kennen zu lernen, wollen sie die heilige Sprache nach ihren Regeln erfassen; um sie nach ihrem tiefern Inhalte zu begreifen, erkennen sie die Nothwendigkeit, die vorbereitenden Wissenschaften sich anzueignen. Erst nach einem solchen Studium mit lauterer Seele treten sie der ächten Kabbalah näher, und damit verbinden sie die pünktliche Ausübung der vorgeschriebenen Gebote, wodurch allein die Herrlichkeit Gottes verkündet wird. Diese wenigen auserlesenen Männer sind verhaßt in den Augen der „Menge der Thalmudisten", vorzugsweise aus Neid und Eifersucht, die einem Andern keinen höhern Vorzug zuerkennen wollen. Darum halten sie die Wissenschaften nicht blos für überflüssig, sondern erklären sie auch als der Thorah widersprechend und den Glauben beeinträchtigend. In Wahrheit aber sind die wahrhaft Weisen auch zugleich die wahrhaft Gläubigen.

Ich Salomo Sohn Josua's aus Litthauen — fährt der Vrf. fort — habe von jeher die Genüsse der Welt gering geachtet, mich blos an die Gotteslehre und an das Erforschen der Weisheit gehalten. Allein das Mißgeschick, welches mich von Jugend an verfolgte, ließ es mir nicht zu, mich dem Studium dauernd hinzugeben, so daß ich es blos gelegentlich betreiben konnte. Da trieb es mich im J. 5538 an, mein Geburtsland zu verlassen, ich entschloß mich in das Ausland zu wandern in der Hoffnung dort Nahrung für mich und die Meinigen zu finden und einige Jahre in Muße mich einem geordneten Studium zu widmen. Nach vielen Mühsalen gelangte ich nach Posen; dort fand ich Wohlgefallen in den Augen des trefflichen Mannes, der damals Rabbiner in Posen war und nun als solcher in Fürth aufgenommen worden.*) Nachdem er

*) Dies war Zebi Hirsch ben Abraham; da derselbe bereits am 1. Tebeth 5538 Posen verlassen hatte und zur Uebernahme des Fürther Rabbinats bereits auf dem Wege in Berlin war (vgl. Perles: Geschichte der Juden in Posen, in Frankel's Monatsschrift 1865 S. 261 Anm. 12), so muß sich Dies früher, nämlich in den letzten Monaten des J. 1777 zugetragen haben. Daß er um die Herbstzeit in der Nähe der „jüdischen Heiligen-

mich auf einige Wochen in sein Haus aufgenommen, verschaffte er mir zuerst alles Erforderliche im Hause des Peßach ben Jechiel und dessen Sohnes Jechiel; diese brachten mich dann zu dem Schwager des letzteren, Elieser Lipmann und dessen Bruder Simon. Den Sohn des ersteren sollte ich unterrichten und dafür mein anständiges Auskommen haben. Als Dank für die göttliche Gnade, die mich bis hierher geführt, habe ich nun dieses aus fünf Abhandlungen bestehende Werk unternommen u. s. w.

Hier verlassen wir unsern Salomo ben Josua; immer rascher gestaltet er dann sich um, bis er sich in den neuen Salomon Maimon umgewandelt.

18. Juli.

---

oder Bußtage" nach Posen gekommen, berichtet er selbst in seiner Lebensgeschichte (I S. 276 f.). Daselbst berichtet er auch von dem Oberrabbiner zu Posen (S. 278 ff.). Er hatte noch den dort zu finden vermuthet, der vor einigen Jahren aus seiner Gegend in Posen aufgenommen worden (Raphael Cohen) und der einen Bekannten von ihm als Schreiber mitgenommen hatte. Als er nach diesem nun sich erkundigte, erfuhr er, daß der Oberrabbiner in gleicher Eigenschaft in Hamburg aufgenommen worden (woselbst er später mit ihm in nicht sehr freundlicher Weise zusammentraf II S. 227 f.) und seinen Bekannten mitgenommen habe, daß aber der gegenwärtige Oberrabbiner ein Schwiegersohn des vorigen sei und bei demselben ein etwa zwölfjähriger Sohn seines Bekannten sich befinde. Er spricht dort ausführlich über den Oberrabbiner, den er einen vortrefflichen Mann, einen scharfsinnigen Thalmudisten von sehr sanftem Charakter nennt, und über dessen unerschöpfliche Wohlthätigkeit und Fürsorge gegen ihn. „Die strenge Lebensart", sagt er, „das viele Studieren und Nachtwachen schwächten seine Kräfte so sehr, daß er, nachdem er zum Oberrabbiner in Förde (Fürth) aufgenommen worden, wohin ihm eine große Anzahl Schüler folgte, ohngefähr in dem sechs und dreißigsten Jahre seines Alters starb. Nie kann ich ohne die tiefste Rührung an diesen göttlichen Mann denken". Auch über die dortige Hofmeisterstelle, die er zwei Jahre bekleidete, verbreitet er sich dort, ohne jedoch die Namen der Familie anzugeben. Bei dem Mangel an genauen Jahresdaten in Maimon's Leben müssen uns die obigen Angaben gleichfalls von Werth sein, obgleich auch sie an der Nachlässigkeit leiden, welche Maimon in diesem Betreffe hat walten lassen, da er sicher nicht erst 5538, sondern bereits Ende 37, im Spätsommer 1777 seine Heimath verlassen. Da er nun, als er nach Königsberg kam, wie er (Lebensgeschichte I S. 262) selbst angiebt, „ohngefähr fünf und zwanzig Jahre alt" war, so ist Wolff's Annahme (Maimoniana S. 10), er sei etwa gegen 1754 geboren, ziemlich zutreffend.

VI.

Zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft unter den Juden.

(Dunasch, David Kimchi, Abraham Bedarschi, Profiat Duran.)

Wir dürfen wohl keine besondere Bereicherung unserer grammatischen und lexikographischen Einsicht in die hebräische Sprache erwarten durch die Veröffentlichung älterer Werke über diese Gegenstände. Was wir von den Alten lernen konnten, ist längst in das wissenschaftliche Bewußtsein übergegangen, und die Einzelheiten, die etwa übersehen worden sind, liegen doch in Werken bereit, die schon seit lange in unsern Händen befindlich sind. Aber unsere geschichtliche Erkenntniß über den Entwickelungsgang dieser Wissenschaft wird größere Klarheit erlangen, wenn uns wichtigere ältere Werke zugänglich werden; wir erfassen genauer die allmäligen Schritte, welche auf dem mühsamen Wege der Forschung gethan worden, lernen das Verdienst eines jeden einzelnen Mitarbeiters auf diesem Gebiete richtiger würdigen. Ein besonderes Interesse bieten dann die Ueberreste aus Zeiten, welche den Trieb der wissenschaftlichen Erforschung erst erweckt haben, die, früher ausgetretene Geleise verlassend, mit neuem Eifer und klarerem Bewußtsein selbstständig neue Methoden aufsuchten. Für die wissenschaftliche Behandlung der hebräischen Sprache ist demnach die sorgfältige Betrachtung der ersten (nordafrikanischen und) spanischen Zeit, des zehnten Jahrhunderts nämlich, höchst anziehend, und jeder neue Beitrag aus den Denkmalen jener Zeit füllt eine Lücke aus. Das war der Fall mit *Koreisch's* Risalet (die noch eine genauere Bearbeitung verdient), dem Werke *Menachem's* mit *Dunasch's* Kritik, den Werken *Chajug's*, der Grammatik *Abulwalid's*. Einen neuen Beitrag liefert eine neuerdings erschienene Schrift: ספר תשובות דונש הלוי בן לברט על רבי סעדיה גאון. Kritik des Dunasch ben Librat über einzelne Stellen aus Saadia's arabischer Uebersetzung des A. T. und aus dessen grammatischen Schriften ... von Dr. Robert *Schröter*. Erstes Heft (Text). Breslau 1866. XIV und 63 S. 8. Mit ihr stehn wir gerade an dem bedeutsamsten Wendepunkte, sie ist ein Ausdruck des Kampfes, welchen das neu erwachende wissenschaftliche Bewußtsein gegen das herkömmlich Festgestellte zu unternehmen beginnt. Es treten hier

scharf ausgeprägte Persönlichkeiten einander gegenüber. — Saadias ist der Mann der Vermittelung, welcher neue Resultate, selbstständige Forschung nicht abweisen, aber sie in Einverständniß bringen will mit den überlieferten Annahmen; in solchem Sinne ist er auf allen Gebieten thätig, indem ihm die Wissenschaft lediglich zum Vehikel dienen soll, das Bestehende zu bestätigen, zu befestigen. So ist er auch Grammatiker, Lexikograph, Exeget, um die herkömmlichen Deutungen der Bibel mit den wissenschaftlichen Anforderungen in Einklang zu bringen, und es ist natürlich, daß hier wie anderswo bei ihm die Wissenschaft nicht ihre nüchterne Objectivität bewahrt, sondern sich manchen Zwang, manche Künstlichkeit gefallen lassen muß. Dunasch hingegen ist ein Mann, dem das Sprachstudium als solches eine ernste Lebensaufgabe ist; bei aller Achtung vor dem Feststehenden im Judenthume, über das er wenig Veranlassung hat sich auszusprechen, sucht er nur die Sprachgesetze genauer zu erkennen und ihnen gemäß zu erklären. Gelingt es ihm nicht auf diesem Wege, so sagt er eben einfach, er wisse hier Nichts anzugeben. Wenn Saad. z. B. — wie gewöhnlich dem babylonischen Thargum folgend — שילה 1 Moses 49, 10 = שֶׁלּוֹ, dessen ist, erklärt, Andere anders deuten, so findet Dun. Dies sprachwidrig, sagt aber recht treuherzig: ich weiß darüber Nichts, lasse es auf sich bewenden, wie es die Art des Gottesfürchtigen ist, vom Gotteswort keinen Buchstaben zu verderben — d. h. keine willkürliche Deutung hineinzulegen (in unserm Büchlein N. 61 Ende S. 20). Nun hat man zwar bereits eine viel ausführlichere und weit sorgsamer ausgearbeitete Schrift Dunasch's, nämlich seine Kritiken gegen Menachem; dennoch lernen wir ihn in der nun erst veröffentlichten Arbeit gegen Saadias von einer Seite kennen, die in jener nicht hervortritt und die uns besonders wichtig ist. Denn mit Menachem steht er im Grunde auf gleichem Standpunkte, nur daß jener, seiner ganzen Charakterbildung nach, denselben mild, ohne polemischen Anlauf vertritt; gegen Menachem steht Dunasch als Person gegen Person, beide blos mit kleinen abweichenden Nüancierungen derselben Methode huldigend, so daß D.'s Bitterkeit oft sehr ungerecht ist und er bei all seinem Poltern nicht selten Unrecht hat. Saadias jedoch und Dunasch vertreten zwei verschiedene Systeme, und hier muß man D., der, wenn auch seinen Ungestüm nicht ganz verleugnend, doch weit glimpflicher gegen ihn als gegen Menachem auftritt, fast durchgehends beipflichten; hier ist er wirklich Anwalt der objectiven

Wissenschaft gegenüber den gewohnheitsmäßigen Annahmen. Die von D. unternommene Bekämpfung der Saad.'schen Aufstellungen erlangt aber dadurch für uns noch höhern Werth, daß sie, abgesehn davon daß sie den Gegensatz, wie er damals zum Bewußtsein gekommen, bloslegt, uns auch häufig erst die Auffassung des S. kennen lehrt. Vieles nämlich dürfte von S. vollständig und zwar schon seit lange verloren sein, wie seine grammatischen und lexikalischen Schriften *), von Anderem ist wenigstens uns die Spur entgangen wie von seinem Commentare zum Pentateuche, überhaupt aber sind außer der Uebersetzung des Pentateuchs und des Jesaias seine exegetischen Arbeiten zu den andern Büchern, wenn auch theilweise handschriftlich aufbewahrt, uns sehr spärlich bekannt. Aus Dunasch lernen wir daher auch Saadias kennen.

So wird uns denn diese neue kleine Schrift wirklich sehr belehrend. In den Einzelnheiten, welche hier aus S. berichtet und von D. bestritten werden, treten uns beide Männer so recht in ihrer Eigenthümlichkeit und ihren Strebungen vor die Augen. Saad. verhält sich äußerlich zur wissenschaftlichen Behandlung der Sprache und hat seine kindische Freude daran, alle möglichen Bildungen, die irgend sich einmal finden, aufzuzählen — er berechtet 19169 solcher Formen —, und hat, nach Art der ihm vorangegangenen Paitanim, eine wahre Vorliebe für seltene Formen, die etwa einmal vorkommend, von ihm dann auf alle Wurzeln übertragen werden, so daß er vor den unberechtigtsten Neubildungen nicht zurückschrickt. Ob er es wirklich für zuläßig gehalten, nach der Analogie von פרשדונה (Richt. 3, 22), das von פֶּרֶשׁ, Mist, abgeleitet wird, auch etwa ebenso קרשדונה von קֶרֶשׁ, Brett zu sagen, geht aus D.'s Worten (N. 95 S. 24 f.**) nicht mit Bestimmtheit hervor, wohl aber daß er weniger ausschweifende, aber ebenso blos äußerlich

*) Wieviel an der Vermuthung Jakob Sapir's in אבן ספיר I S. 12 b Anm. und S. 55 b. ist, daß im מחברת התיגאן, welches als Einleitung am Anfange eines Jemen'schen Bibelexemplars steht, in hebr. und arab. Sprache die Grundlehren der Grammatik und Wort- und Punctationsabweichungen enthaltend, nach einer von der später geltenden abweichenden Methode, als gram. Abhandlung des Saad. zu betrachten sei, läßt sich erst beurtheilen, wenn wir einen genauern Einblick in dieselbe erlangen.

**) Die Worte פרשדונה יותר מן עשיתיני, mit welchen D. hier beginnt, können richtig sein und bedürfen vielleicht nicht der sonst sehr wohl möglichen Emendation des Herausgebers; sie bedeuten: פ' ist eine noch mehr erweiterte Form als ע'.

aufgenommene Formen gestattet und gebraucht; erträglich ist, wenn er, seinen Reimspielen zu Liebe*) den Edelstein, welcher in der Schrift (2 Mos. 28, 19) als אַחְלָמָה vorkommt, אחלום nennt (Dunasch das. u. N. 87 S. 23), aber wahrhaft haarsträubend ist es, daß er selbst aus Interjectionen Verba bildet, z. B. einen Stamm הדד, jubeln, gebraucht von הֵידָד, umgekehrt einen Stamm אָהָה, trauern, von אֲהָהּ bildet und ihn in einem Satze gebraucht: ונפשם לא אָהָהָה, und ihre Seele betrübte sich nicht (N. 88 S. 23, vgl. S. 62)! Es ist daher mehr beliebig und zufällig, wenn er bei einigen Formen scrupulöser ist und ihren allgemeinen Gebrauch nicht gestatten will. So hält er, trotz der vorkommenden Ausnahmen, daran fest, daß Eigennamen nicht mit dem Artikel gesetzt und nicht declinirt werden können; wir werden ihm hierin, trotz D.'s Einwendungen (N. 104 S. 29 f.) beistimmen, und werden dem Verslein, das D. zur Unterstützung von irgend einem Dichterlinge seiner Zeit anführt und das zur Verherrlichung des reichen und angesehenen Jakob ben Isaak G'aw dienen sollte, wenig Geschmack abgewinnen. Es lautet:

Wer unter den Jakoben kann unserm Jakob gleichen?
Die Fremden, die uns drängten, sie mußten vor ihm weichen.

Die Anwendung von בְּיַעֲקֹבִים und יַעֲקֹבֵנוּ verleiht diesem Distichon sicher keinen höhern Schwung. Wir werden ihm auch gegen D. beipflichten, daß die Hinzufügung des Suffixes der ersten Person an die erste Person des Verbum als unzuläßig zu betrachten ist (N. 102 S. 27 f.). Die scheinbare Ausnahme עֲשִׂיתִנִי (Ezech. 29, 3) haben bereits sämmtliche alte Uebersetzungen nicht als reflexiv aufgefaßt, und erst Hieronymus hat neben der Uebersetzung der 70 auch die andere aufgenommen: ich habe mich selbst gemacht, welche dann die Vulgata adoptirt hat. Diese Ansicht scheint als Ausdruck der Selbstvergötterung Pharao's unter den Juden überwiegend geworden zu sein; auch S. hält daran fest wie D., dennoch will er die Form nicht als maßgebend betrachten, und zwar aus dem seltsamen Grunde**), weil sie blos ein Mal von einem an-

---

*) Die Worte nämlich, welche D. von S. anführt: ברקת וזהב ויהלום, וראמות וכדכד ואחלום, חבורת צדק הקדושה sind eine prunkhafte Anrede, welche Saad. wohl an irgend eine Gemeinde oder Akademie gerichtet.

**) Es ist freilich nicht sicher, ob D. mit den Worten: ואם אמר המבין כי wirklich Worte S.' anführt oder blos einen möglicherweise ihm entgegentretenden Einwand aufstellt.

maßenden Gottesleugner gebraucht worden! Dagegen verwahrt sich D. mit Recht, indem er Dies als gleichgültig betrachtet, nur motivirt er Dies etwas schief. Er hätte sagen müssen, daß wir hier nicht etwa die ipsissima verba Pharao's vor uns haben, sondern die Worte, welche der Prophet ihm in den Mund legt, daß ferner Pharao, wenn er auch ein Gottesleugner gewesen, doch darum nicht etwa geflissentlich die hebräische Sprache verdreht hat. D. aber meint, es sei nun einmal ein jedes Wort in der Bibel als ein von Gott den Propheten inspirirtes zu betrachten, und er wundert sich daher auch sehr über den alten Ausspruch, der einsichtsvoll die Sprachverschiedenheit unter den Propheten anerkennt und z. B. dem Jesaias besondere Eleganz *), hingegen Amos eine gewisse Schwerfälligkeit im Ausdrucke beilegt. — So will ferner S. מִי blos fragend und zwar blos für Menschen, also: wer, nicht: was, gebraucht wissen, auch in Jes. 22, 16 **), dem D. einzelne Beispiele gegenüberstellt (N. 47 S. 15 und N. 172 S. 56 f.), ebenso nicht als Relativpronomen: der welcher, so daß er in 2 Mos. 32, 33 מִי als für כִּי stehend betrachtet (an erster St., vgl. S. 61), während D. auch hier widerspricht. ***) Wir werden hier S. zustimmen müssen, daß in der Regel מי blos Fragepronomen für Menschen ist, ohne daß wir jedoch in Abrede stellen wollten, daß es ausnahmsweise auch als fragend für Sachen und hie und da auch als Relativpronomen vorkommt, und wir werden den Stellen nicht einen Zwang auferlegen, um pedantisch die Regel aufrecht zu erhalten.

Während nun S. es mit Einzelnem sehr genau nimmt, finden wir jedoch bei ihm im Allgemeinen eine so willkürliche Behandlung der Sprache, eine solche Regellosigkeit in der Ableitung und Erklärung, und zwar meistens um herkömmlichen Annahmen und vorzugsweise der Auffassung des Thargum zu folgen, daß wir den

---

*) Aben Esra in Sefath Jether (N. 84 S. 23 b ed. Lippmann) legt diese Ansicht dem Saad. bei; ich glaube jedoch nicht, daß D. diesen dabei im Auge hatte, vgl. mein Moses ben Maimon S. 41.

**) Dies scheint die corrumpirte Stelle in D. auszusagen; jedoch in der von Paulus herausgegebenen Uebersetzung ist auch מִי mit ما (nicht مَن) wiedergegeben, wie wir es auch im Thargum lesen.

***) Demnach ist auch die LA. der Polyglotte الذى, womit אשר übersetzt, während מי ganz zurückgelassen wird, der des Poc.'schen Mspts. vorzuziehen, welche durch مَن gerade מי ausdrücken würde; sie ist die Correctur eines Abschreibers, der eine genaue Wiedergabe des מי vermißte.

energischen Kampf D.'s dagegen als entschieden verdienstlich anerkennen müssen. So wenn S. 2 Mos. 2, 5 אֲמָתָהּ erklärt: ihren Arm (N. 1 S. 1 vgl. wiss. Zeitschr. f. jüd. Theol. Bd. V S. 285), כְּאָב, Hiob 31, 18 mit Schmerz übersetzt, was כְּאֵב lauten müßte (N. 4 S. 2 vgl. das. das.*), גְנֻבְתִי, 1 Mos. 31, 39 erklärt: ich habe gehütet (N. 13 S. 5 vgl. Urschrift S. 460 ff.), הרות Amos 1, 13 = הרים als Berge nimmt (N. 19 S. 6), זָרִים Jes. 1, 7 = זֶרֶם, Regensturm (N. 23 S. 8), תְּמוּגֵנוּ Jes. 64, 6**) als: du überlieferst uns, als käme es von מָגֵן (N. 46 S. 15) und noch vieles Aehnliche. — Auch seine Heranziehung der Dialekte ist oft eine sehr willkürliche, wenn sie auch zuweilen berechtigt ist und von D. ohne Grund bekämpft wird, sowie sie auch von Letzterem nicht minder, und gleichfalls nicht immer glücklich gehandhabt wird. Bekanntlich hat S. eine Zusammenstellung von 70 oder mehr Wörtern unternommen, die in der Bibel vorkommen und ihre Erklärung erst aus dem Späthebr. in der Mischnah finden sollen. Dieser Grundsatz ist gewiß richtig, und Eigensinn ist es von D., wenn er z. B. die freilich wegen ihrer Punctation Schwierigkeit machende Form אֶדַּדֵּם Ps. 42, 5 nicht von dem mischnaitischen דדה, anleiten, (N. 15 S. 5), לֹעֵז Ps. 114, 1 nicht von לעז, in fremder Sprache reden abgeleitet wissen will (N. 45 S. 14) und dafür gezwungene Erklärungen aufsucht. Den niedrigen Standpunkt der damaligen Sprachwissenschaft bekundet jedoch die Heranziehung des dem Lateinischen entnommenen לגיון, Legion, zur Erklärung von לגאי יונים Ps. 123, 4 (N. 12 S. 4 f), die D. mit Recht bestreitet, ohne selbst ganz das Richtige anzugeben, eine Ansicht übrigens, in der S. keineswegs allein steht***). So ist auch der

---

*) Es gehört demnach die zweite Uebersetzung in Ewald's Beiträgen S. 108 hier dem Saad. an.

**) Danach ist auch A. E. a. a. O. N. 43 S. 15 b zu berichtigen.

***) Die Uebers. findet sich bei Ewald S. 69. Mit seiner Worterklärung steht, wie gesagt, S. nicht allein. In der alten liturgischen Formel für den neunten Ab, welche schon die jerus. Gemara (Berachoth c. 4) kennt, kommt der Satz vor וירשוה לגיונות, die Legionen nahmen es (Zion) in Besitz; Dies führt der Gaon Amram, der noch vor Saad. lebte, in seinem Rituale an, indem er dafür setzt לגאי יונים (Warschau 1865 Th. I S. 43). Der Herausgeber hält Dies für einen Schreibfehler und corrigirt לגיונות; allein Dies ist nicht der Fall, sondern Amram will die vermeintliche biblische Form wählen. So berichtet Abudirham ausdrücklich im Namen des Nagid, d. h.

Standpunkt Beider über die Vergleichung des Aramäischen und Arabischen ein schwankender, und wenn auch D. den richtigen Grundsatz aufstellt, daß nur dann Ableitungen aus diesen Dialekten für die Wortbedeutung gestattet seien, wenn keine Analogie im Hebräischen selbst vorhanden ist, so bleibt auch sein Verfahren sehr unsicher (vgl. N. 26 S. 8 f., N. 55 S. 18, N. 37 S. 12, N. 64 S. 20 und sonst).

Charakteristischer stellt sich die Abweichung heraus, wenn S. dogmatische Rücksichten in der Interpretation walten läßt, während D. von diesen absieht und blos die Sprachregel als sichere Führerin gelten läßt. S. glaubt jeden auf Gott bezüglichen Ausdruck, der unpassend erscheint, umdeuten zu dürfen und zu müssen; D. glaubt weder so ängstlich sein zu müssen, noch sich eine solche Erlaubniß gestatten zu dürfen. Wenn Hiob zu seinen Freunden sagt (19, 22): warum verfolgt ihr mich wie Gott, so nimmt S. daran Anstoß, daß Hiob aussprechen solle, Gott verfolge ihn, er meint daher, אֵל heiße hier nicht Gott, sondern: diese. Aber, fragt D. mit Recht (N. 5 S. 2), wer sind denn „diese", von denen Hiob eine solche Verfolgung aussagen kann? Von Gott hat übrigens Hiob schon manchen derartigen harten Ausdruck sich erlaubt, sowie wenn er sagt: willst Du ein welkes Blatt zerknittern? (13, 25). Gott verzeihe ihm, fügt er hinzu, kein Mensch ist frei von unfreiwilliger Sünde und Irrthum. Die Worte Hiskia's in seinem Dankgebete: ich dachte, ich werde Gott nicht (mehr) sehen im Lande der Lebenden (Jes. 38, 11), deutet S. um in: ich werde Gott nicht danken, weil ja von einem Sehen Gottes nicht die Rede sein könne, sehen werde zuweilen für „danken" gesetzt; D. meint mit Recht, davon wisse er Nichts (N. 82 S. 23, vgl. Urschrift S. 341). „Die Seraphim standen über Ihm", so schaute Jesaias in prophetischer Vision Gott mit seiner Umgebung (6, 2). Wie? die Seraphim höher als Gott? Das, meint S., kann doch wohl nicht der Sinn sein, vielmehr allgemeiner: die Seraphim standen in der Höhe (N. 99 S. 26), d. h., wie wir aus der uns zugänglichen Uebersetzung des Jesaias die etwas undeutlichen Worte D.'s er-

---

Samuel Nagdilah (1050), daß er das Bibelwort ebenfalls mit dem in der Formel für den neunten Ab combinirt habe; in seiner Erklärung zu dieser (ed. Amsterdam 95 b) sagt er: והנגיד פי' מזה הענין הבוז לגאיונים ואמר כי הל״מד בו שורש. D. zerlegt das Wort nach dem Keri in zwei Wörter.

gänzen könne, S. trennt das לו von ממעל und erklärt, das לו in der Uebersetzung der größern Deutlichkeit wegen an den Anfang stellend: Ihm (Gotte) sind (d. h. Er hat) Seraphim, die in der Höhe stehn.*) D. hingegen sagt ganz verständig, solche Redensarten müssen als bildliche erkannt werden; es wird hier wie von einem Hofhalte gesprochen, bei welchem der König zum Schutze von einer Schaar seiner Diener umgeben ist, und dieses Bild wird hier übertragen. — Dem Satze: hat ein Gott versucht sich ein Volk aus der Mitte eines andern zu nehmen mit Wundern . . . , wie Gott Euer Herr Euch in Aegypten gethan (5 Mos. 4, 34) geben alle alten Uebersetzer die Wendung dahin, daß nicht von irgend einem Gotte die Rede ist, da damit zugestanden wäre, es gebe wohl einen andern Gott, der die Macht zu einem solchen Versuche besitze, doch habe keiner einen solchen unternommen und ausgeführt; sie übersetzen vielmehr alle אלהים, einige noch mit verdeutlichendem Nachdrucke, mit Gott als dem einzigen wahren, und mehrere geben auch dem נסה eine andere Deutung. Dasselbe thut S., indem er übersetzt: hat Gott die Fahne erhoben**). D. nimmt auf das dogmatische Bedenken des möglichen Mißverständnisses keine Rücksicht und kehrt zur einfachen Erklärung zurück (N. 104 S. 48 f.).

So hindert auch S. die Erwähnung des Satans in Hiob wie anderswo; der Existenz böser Engel widerstrebte die aufgeklärte Weltbetrachtung, und S. opfert den Satan, will ihn aber auch aus den Bibelstellen wegschaffen, indem er in der gezwungensten Weise einen dem Hiob feindlichen Menschen substituiren will. D. kehrt sich nicht an philosophische Skrupel und läßt den Satan ruhig an seiner Stelle (N. 67 S. 21)***). — In anderer Weise bietet der Vers Spr. 21, 1 dem Saad. einen Anstoß. Die einfache Uebersetzung desselben: (Wie) Wasserströme ist das Herz des Königs in der Hand Gottes, wohin Er will, lenkt Er es (oder: ihn), drückt aus, daß Gott den König in seinen Schritten nach Seinem Willen leitet, und es scheint hier die menschliche Willensfreiheit aufgehoben

*) Seine Uebersetzung lautet: له ملايكة وقوف في العلوا

**) Vgl. Urschrift S. 287 f., wo auch bereits bemerkt ist, daß in D.'s Worten zu lesen ist: לחול וקדש für ולקדש חול.

***) Vgl. Wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theol. Bd. V S. 300, ferner Ewald's Beiträge S. 78, Simon Duran z. St. wie die Anführungen aus Joseph Kimchi z. St.

zu sein. S. sucht alle Stellen, welche Veranlassung zu einer solchen Meinung geben können, umzudeuten; der in Rede stehenden giebt er folgende Wendung: Wie Wasserströme ist das Herz des Königs (wenn er) in der Hand Gottes (ist, d. h. wenn er gottesfürchtig ist), wohin er (der König) will, neigt er es, nämlich sein eigen Herz, der Sinn ist demnach gerade der umgekehrte, daß der fromme Mensch die volle Herrschaft über seine Neigungen und Lüste erlangt. Auch diese spitzfindige Auskunft verwirft D. und bleibt bei dem einfachen Sinne (N. 91 S. 24)*). Aehnlich verhält es sich sicher auch mit der Stelle Spr. 25, 2: Die Ehre Gottes ist, ein Wort (o. eine Sache) verborgen zu lassen, wo D. die Erklärung S.' als so geschmacklos bezeichnet, daß es ihm schwer werde sie wiederzugeben, während wir auch von anderer Seite Nichts darüber erfahren. Was D. selbst darüber sagt, empfiehlt sich gerade auch nicht sonderlich (N. 17 S. 6). Noch andere dogmatische Deutungen des S., die von D. abgewiesen werden, sind z. B. die Annahme, daß die zerschnittenen Vögel bei dem Bunde mit Abraham wieder belebt worden seien zur Beglaubigung der Lehre von der Auferstehung (N. 7 S. 3, vgl. wiss. Zeitschr. a. a. O. S. 311 f. u. Urschrift S. 458). In ähnlichen Rücksichten, welche D. nicht anerkennt, beruht die Gewaltsamkeit, mit welcher S. den Vergleich des Jsachar mit einem חמור גרם (1 Mos. 49, 14) weginterpretiren will (N. 157 S. 55, vgl. Ozar nechmad IV S. 98).

Aus diesen wenigen Beispielen wird es zur Genüge ersichtlich sein, wie sehr die nun neu zugänglich gemachte kleine Schrift uns einen tiefen Einblick gewährt in den geschichtlichen Entwickelungsgang der hebräischen Sprachwissenschaft unter den Juden; die Einleitung und Erklärung, welche uns der sorgsame Herausgeber für ein zweites Heft verspricht, lassen uns weitere fördernde Erörterungen auf diesem Gebiete erwarten. Natürlich bietet eine solche alte Schrift — die noch dazu in einer so hoch hinausragenden Abschrift vor-

*) Vgl. mein Moses ben Maimon S. 43 f. Saadias gedenkt auch der Stelle in seinem Emunoth Buch IV Cap. 4, wo er alle Stellen, welche der Willensfreiheit zu widersprechen scheinen, deutet, indem er acht Grundsätze aufstellt, nach denen dieselben aufzufassen seien und als siebenten bezeichnet: הפלגה במאמר, יסבר השומע כי הוא דבר מיוחד כאמרו פלגי מים לב מלך ביד ה׳, סובר שיש למלכים דבר מיוחד שיפול בלבם מה שיחפוץ, אבל זה הפלגה והוא אומר, אפילו המלך בעבודת הבורא כמו המים ביד עצמו אל כל אשר יחפוץ המלך יטנו וישתמש בו:

liegt, sie datirt aus dem J. 1091 — noch manche andere Belehrung nebenbei. So werden uns thalmudische Lesarten durch diese alte Autorität bestätigt oder berichtigt. Das angezweifelte המַּבְעֶה in Mischnah Baba kamma 1, 1 z. B., das freilich genügend in dem samaritanischen Bibeltexte seine Stütze findet, wird von Saad. bezeugt (N. 8 S. 4); in der Baraitha Sukkah 36 a erhalten wir von Dunasch (N. 101 S. 27) die LA. אתרוג כדור (nicht ככדור), ein kreisförmig (wie ein Ball) rundes Ethrog, wo offenbar כְּדוּר zu punctiren und das Wort als Part. pass. zu betrachten ist von einem denominativen Stamme כדר, was D. freilich mißversteht (vgl. Parschandatha, hebr. S. 8 f. und Ozar nechmad I S. 52). — Auch über alte Punctationseigenthümlichkeiten spricht hier ein alter bewährter Zeuge, wie über בִּיקְּרוֹתֶיךָ Ps. 45, 10 (N. 10 S. 4 u. N. 36 S. 12), welche in dieser Ztschr. Bd. III S. 99 ff näher erörtert ist*), über die alte babylonische Punctation מִמֶּנּוּ, wenn es „von uns" bedeutet (N. 108, o. S. 39, vgl. Urschrift S. 489 f.), über den Plural אִיבְּרִים (N. 118 S. 39, vgl. Urschrift das.). — Von historischem Interesse ist auch die Stelle (N. 105 S. 31), welche uns belehrt, daß die künstlichen, der arabischen Prosodie nachgebildeten Metra der neuhebräischen Dichtung der damaligen Zeit in Magreb ihre Entstehung verdanken. In mehrfacher Beziehung instructiv ist die Notiz, welche wir gelegentlich N. 72 S. 21 erhalten. Wir erfahren daraus, daß Saad. auch eine Schrift der Widerlegungen gegen Ben-Ascher geschrieben, und die Verwirrung über dessen Zeit wird erfreulich dadurch gelichtet, indem wir nun erkennen, daß er vor Saad. gelebt, jedenfalls ihm gleichzeitig gewesen ist, eine sichere Angabe, die durch eine anderweitige neuere Mittheilung bestätigt und noch genauer dahin festgestellt wird, daß Ben-Ascher um 895 n. Chr. schriftstellerisch thätig war, also dem Saadias um ein Menschenalter vorangegangen ist. **)

---

*) Dort sind die Worte des Saad. im Comm. zu den Psalmen auf S. 99 Anm. durch Versetzung im Drucke unverständlich; sie müssen lauten: وفسرت ביקרותיך وصايفك مثل قوله בקרת תהיה تكون كحكم الوصايف. Ueber die Differenz zwischen Ben-Ascher und Ben-Nafthali vgl. noch Heidenheim in den Zusätzen zu 'En ha-Kore 1 Mos 46, 17.

**) Vgl. אבן ספיר S. 14 b. Die dortigen Mittheilungen sind sehr werthvoll, bedürfen aber vielfacher Sichtung, die ihnen vielleicht an einem andern Orte zu Theile werden soll.

Es gehört zu den rühmlichen Zeugnissen für unsere Zeit, daß solche Schriften aufgefunden und verwerthet werden; man weiß, was man zu suchen hat, und der Spürsinn wird auf Werthvolles hingelenkt. Diese „Kritiken Dunasch's gegen Saadias" haben eine recht interessante Geschichte. Sie sind von vorn herein offenbar ein Brouillon geblieben und mit Randbemerkungen von Dunasch selbst, vielleicht hie und da auch von einem seiner Schüler versehen worden, die dann von einem Abschreiber unrichtig eingefügt wurden. Er sagt selbst (N. 6 Ende S. 3): „weil ich kurz sein will, lasse ich die weitere Erklärung für eine zweite Recension (also eine ausführlichere Bearbeitung), welche allen Schülern zum Nutzen dienen mag." Der Zustand aber, in welchem die Schrift auf uns gelangt ist, beweist hinlänglich diese Art ihrer Entstehung, wie der Hr. Herausgeber dieses einsichtig und sorgsam nachweist. Schon Aben Esra klagt über die Fehlerhaftigkeit des in Aegypten ihm vorliegenden Exemplars, und vielleicht ist dieses dasselbe gewesen, aus welchem sie nunmehr abgedruckt ist. Denn sicher war sie sehr wenig verbreitet, und Aben-Esra ist der Einzige, der ihrer gedenkt und der durch eine Widerlegung derselben mit ihrem Inhalte bekannt machte. Allein auch dessen Widerlegung, die er gewissermaßen auf Bestellung ausarbeitete und der er den Namen שפת יתר beilegte, ist lange handschriftlich und unbeachtet geblieben. Sie ist in neuester Zeit endlich erschienen und von Lippmann gründlich und einsichtsvoll beleuchtet worden. Allein A. E. hat hier die auch sonst bei seinem schriftstellerischen Verfahren nicht seltene Flüchtigkeit überboten; er hat Dunasch's Worte zuweilen mißverstanden, sich um genauere Darlegung der Ansichten Saadias', obgleich er ihn in Schutz nehmen will, wenig bekümmert, so daß wir aus seiner Schrift zu Schutz und Trutz kein klares Bild von den Differenzen erlangen. Dabei ist auch seine Schrift nach einem einzigen fehlerhaften Manuscripte veröffentlicht; die Berichtigungen, welche durch andere Manuscripte *) möglich sind, haben freilich nunmehr ihre wesentliche Bedeutung verloren. So blieb denn wiederum sieben Jahrhunderte hindurch dieser Kampf Dunasch's gegen Saadias un=

*) Ein solches Manuscript verwahrt die Saraval'sche (Fränckel'sche Seminar=) Bibliothek zu Breslau; es ist nicht alt und auch nicht sonderlich gut, liefert aber doch manche Berichtigung. Werthvoller ist ein Codex, den Pinsker in Odessa benutzt und aus dem er mir eine Liste sehr nützlicher Verbesserungen mitgetheilt hat.

bekannt, bis die Handschrift endlich in die rechten Hände gelangt ist, in die Luzzatto's, der selbst über sie öffentlich Nachricht gab, mit seiner edlen Bereitwilligkeit nicht blos auf Anfragen gerne Bescheid ertheilte, sondern mir eine vollständige eigenhändige Abschrift zukommen ließ, die er November 1849 (28. Marcheschwan 5610) zu diesem Zwecke beendigt hatte. So war mir die Gelegenheit geboten, die Schrift mannichfach meinen Studien nutzbar zu machen, und meine Bemühung, für sie einen hingebenden und kundigen Herausgeber zu finden, ist endlich von glücklichem Erfolge gekrönt. Die Sorgfalt, welche Herr Dr. Schröter schon in diesem ersten Hefte für die Herstellung eines lesbaren Textes angewendet hat, wird gewiß ein Jeder dankbar anerkennen, wenn man auch hie und da, wie es bei einem so unbeholfen geschriebenen und im corrumpirtesten Zustande befindlichen Texte nicht anders sein kann, Einiges vermissen, in Anderem anderer Ansicht sein mag. Einzelnes Wichtigere sei für den Leser, der sich specieller für das Schriftchen interessirt, in einer Anmerkung *) zusammengestellt.

2. Die ebenbesprochene Schrift ist jedenfalls das Werthvollste, was uns auf diesem Gebiete in der jüngsten Zeit dargeboten worden. Denn einen so guten Klang mit Recht der Name David Kimchi's hat, so durchaus werthlos ist die Schrift עט סופר,

---

*) N. 22 S. 7 erklärt D. die Worte Spr. 24, 9 זמת אולת חטאת dahin, die unkeuschen Gedanken einer Thörin seien sündhaft. Die Form זמת sei gleichbedeutend mit מזמת und zum Belege dafür, daß Formen mit und ohne Mem am Anfange vorkommen, führt er u. A. מְעִי מפלה (Jes. 17, 1) an, das für עי stehe; die Thörin werde hier hervorgehoben, weil solche Gedanken bei dem weiblichen Geschlechte häufiger vorkommen. Es muß demnach Z. 8 u. Z. 6 v. u. st. האוילים und והאוילים gelesen werden: האולת. A. E. (N. 21, S. 10 b f.) versteht zwar die Stelle, bringt aber dennoch Verwirrung hinein. In N. 168 S. 56 ist also auch מעי und nicht מפלה das Schlagwort. — N. 29 S. 9 unten ist für בתת לבו wohl zu lesen בתת לו בו, d. h. חבל wird hier mit Lamed construirt wie ähnlich שחת. — N. 63 S. 20 ist wohl für והרביתה zu lesen והראיתה und בשנך für בשני. — N. 100 Ende S. 27 ist נִפָּלֶת des Reimes wegen beizubehalten. — N. 108 l S. 36 Z. 3 soll es vielleicht heißen: על משקל מגבורתם und מגדולתם, N. 150 a S. 50 אראך f. הראני, das. b. S. 50 ישובו ישראל st. ישוב, N. 170 S. 56 für עובדימו עוזרים wohl עובדי עבודה זרה und N. 191 S. 58 für באסנת (so in Luzz.'s Abschrift) wohl בא תחת פועל פעל, statt der Form Poel (Partic.) komme auch Pael vor.

welche neuerdings (Lyck 1864, 32 Doppelf. 8) von ihm erschienen ist. An und für sich ist sie lediglich ein für Thorahschreiber angefertigter Auszug aus dem Michlol, der kaum eine vereinzelte neue Notiz enthalten dürfte; dabei aber ist uns dies Büchlein in der allererbärmlichsten Gestalt übergeben worden. Ob daran die Handschrift oder der Abschreiber oder endlich das herausgebende „Patronat" die Schuld trägt, weiß ich nicht; jedenfalls werden die „Patrone", namentlich die verewigten Sachs und Luzzatto, gegen einen solchen Mißbrauch ihres Namens Verwahrung einlegen. Hr. Silbermann, der doch im Grunde Alles in Allem ist, sollte dieses Prunken mit Namen von Männern aufgeben, von denen es freilich zu verwundern ist, daß sie schwach genug sind ihre Namen herzugeben für ein Unternehmen, dem sie ganz fremd sind, und die Verantwortlichkeit allein tragen, wie ihm denn am Ende auch allein das Verdienst gebührt, daß er uns für einen verhältnißmäßig geringen Preis eine Anzahl bis jetzt ungedruckter Werke zugänglich macht.

3. Auch die Synonymik Abraham Bedarschi's bietet für die Geschichte der Sprachwissenschaft kaum etwas Beachtenswerthes. Der vollständige deutsche Titel der neuen Ausgabe (mit einem entsprechenden hebräischen) lautet: Chotam Tochnit (hebräische Synonymik) von Abraham Bedarschi aus Beziers (13. Jahrh.). Nach der einzigen Leydener Handschrift, nebst Anhange: Chereb Hamithapechet, Gedicht vom Verfasser, aus der HS. Almanzi's mitgetheilt, punktirt und erklärt von Prof. S. D. Luzzatto; Briefe und noch andere unedirte Gedichte vom Verfasser; Gedicht auf den Verfasser von Jakob Gorni, mitgetheilt von Dr. M. Steinschneider; kritische und erläuternde Anmerkungen zu Chotam Tochnit von Dr. J. H. Dünner, zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitung, Indicibus, Quellennachweis und verschiedenen Anmerkungen versehen von G. J. Polak. Amsterdam 1865. 18 u. 8 u. 10 u. VIII u. 272 u. 6. u. VI u. 47 S. 8. Soviel anderweitig Belehrendes uns dieses unförmliche Sammelwerk bietet, so ruht doch die Synonymik selbst auf so schwachen und willkürlichen Annahmen, daß ein näheres Eingehn darauf ganz überflüssig erscheint.. Das Buch verfällt der Literaturgeschichte als eine Curiosität; seine Veröffentlichung befriedigt unsere Neugier, sonst bringt es keinen Gewinn.

4. Nach der Geltung, welche Profiat Duran (Moses

den Isaak Ha-Levi, Efod) in der jüdischen Literatur mit Recht erlangt hat, durfte man von seiner vielbesprochenen hebr. Grammatik gewisse Erwartungen hegen; nun da sie veröffenlicht ist, finden wir uns im Grunde getäuscht. Sie ist erschienen unter dem deutschen (gleichfalls entsprechenden hebräischen) Titel: Maase Efod, Einleitung in das Studium der hebräischen Sprache von Profiat Duran. Nach Handschriften der k. k. Hofbibliothek in Wien, der Sorbonne in Paris, der Oppenheimeriana in Oxford und von drei Privatbibliotheken, nebst einer Einleitung, Erläuterungen und kritischen Noten von den Herausgebern und hebräischen Beilagen von dem Verfasser, sowie von Prof. S. D. Luzzatto, zum ersten Male herausgegeben von Dr. Jonathan Friedländer und Jakob Kohn. Wien 1865. VIII u. 248 u. 49 S. 8. Die Herausgeber haben ihre Schuldigkeit gethan, wenn auch nicht selten erhebliche Mißverständnisse vorkommen, die Beilage von Luzzatto, seine eignen grammatischen Grundsätze enthaltend, ist von Werth, wenn auch zu skizzenhaft, aber was uns von Duran geboten wird, entspricht seinem Rufe nicht. Er erscheint hier sogar weit engherziger als wir ihn nach seinen andern Schriften uns zu denken gewohnt sind, und von tieferen sprachlichen Einsichten ist Nichts zu merken, trotzdem daß er hier und da einen philosophischen Anlauf nehmen möchte. Es ist eben aus jener Zeit des sinkenden Geschmacks und der schwindenden Selbstständigkeit, welcher Bedarschi und Profiat angehören, nichts Gediegenes mehr zu erwarten. An literarhistorischem Materiale fehlt es natürlich auch hier nicht.

Kurz, wenn wir lernen wollen, müssen wir hoch hinaufsteigen in die Zeit; da sind noch Aufklärungen zu verschaffen. Die Streitschriften der Schüler Menachem's und Dunasch's z. B. werden manchen dunkeln Punkt aufhellen. Alte Bibelhandschriften mit Nach- und Beischriften, mit alten Maßorah's u. dgl. werden uns noch manche Entwickelungsstufe enthüllen. Allein das spätere Mittelalter lehrt uns Nichts mehr. Wir müssen es im Leben wie in der Wissenschaft überwinden; leider aber stecken wir noch auf allen Gebieten tief darin.

5. August.

VII.

Weiteres über die Grabinschriften in der Krim.

Den Bedenken gegenüber, welche sich gegen die Aechtheit dieser vielfach besprochenen Grabinschriften geltend gemacht haben und denen auch ich mich nicht verschließen konnte (Bd. III S. 128 ff), ist es von Wichtigkeit, daß Hr. Prof. Chwolson die Untersuchung mit Gründlichkeit neu aufgenommen und die Ergebnisse seiner Forschungen in einer Schrift niedergelegt hat, welche den Mémoires der Petersburger Akademie (VII Série, Tome IX N. 7 et dernier) einverleibt worden und auch besonders verbreitet wird, und welche den Titel führt: Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim. Ein Beitrag zur biblischen Chronologie, semitischen Paläographie und alten Ethnographie (VI und 134 S., ferner eine Seite: Bemerkungen zu den Tafeln, paginirt 351. gr. 4 und neun lithographische Tafeln).

1. Die Anzahl der Grabschriften ist um die a. a. O. angegebene hier um acht vermehrt. Darunter sind wieder zwei sehr alte, nämlich eine, welche lautet: זאת מצבת קבורת גולך בת שבתי נפטרה | שנת דא קח (oder ה) תנצבה ליצירה, also 4108 (o. 5) nach der Schöpfung (alter Ära = 197 o. 194 n. Chr.), ferner: זאת מצבת קבורת טוקטמיש בן בכשי נבת הנפטר דאק עג ליצ תנצבה, also 4173 n. d. Sch. (a. Ä. = 262 n. Chr.) Die sechs andern sind jüngeren Datums, künstlicheren Styles und Chronostichs, und von ihnen wird nachgewiesen, daß sie sich der jetzt üblichen jüdischen Schöpfungsära bedienen. Sie lauten: אבן [שלמ]ה וצדק ילין בה על קבר איש זקן ושיבה: כר יאודה מסעוד זל והלך בגז[רת] אלהא רבא: אל בית עולמו לעולם הבא: נפטר בליל שבת ונקבר ביום א כד לח' מנחם בשנת לא כהתה עינו ליצירה. Die zwei Worte, welche aus 5 Mos. 34, 7 als Chronostich gewählt worden, ergeben 566; da aber im J. 4566 (= 806 n. Chr.) der 24. Ab nicht auf einen Sonntag, sondern auf den Mittwoch traf, so nimmt Hr. Chw. an, die Krim'schen Juden hätten damals die Aera in einer Weise berechnet, die auch sonst vorkommt und um ein Jahr differirt, so daß sie nach der gewöhnlichen Zählung 4567 beträgt und dem J. 807 n. Ch. entspricht, in welchem der 27. Ab wirklich auf einen Sonntag traf. Mir scheint hiedurch wieder ein bedenkliches Schwanken in alle Berechnungen zu kommen, und die ganze Schwierigkeit schwindet, wenn man bedenkt, daß es sich hier

um rabbinisch geltende Bestimmungen für Monate und Tage handelt, die damals in der Krim noch gar nicht feststanden, wie sogleich erörtert werden wird. Ein zweiter Grabstein trägt folgende Inschrift: והאבן הזאת של בר יוסף : המשכיל והיקר מזהב ומכסף : בר עובדיא זקן יצו : בגן עדן יהיה רבצו : נפטר יום ה כה לאייר מ זרחי שנת ירוין מדשן לפק׳ ליצירה נבת. Das Chronostich aus Ps. 36, 9 ist nicht ganz mit Punkten bezeichnet, die bezeichneten Buchstaben ergeben (4)594 = 834. Der Monatstag, für den ein bestimmter Wochentag angegeben ist, ist nicht ganz sicher, denn wenn im Allgemeinen auf diesen Inschriften He und Cheth nicht scharf unterschieden sind, so ist, wie man auf der Tafel ersehen kann, eigentlich der Monatstag weit eher mit einem Cheth bezeichnet, also der 28. Ijar. Nun kann freilich der 28. Ijar nicht an einem Donnerstag sein, wenn die rabbinischen Satzungen beobachtet werden, da dann der erste Tag Peßach auf den Mittwoch treffen würde, was gegen die Regel ist. Allein ob diese Regeln dort beobachtet worden, bezweifelt Hr. Chw. an einer andern Stelle selbst, da, wenn auch damals noch nicht die Karäer in der Krim herrschend sein mochten, doch Nachkommen und Anhänger der Sadducäer dort gelebt haben sollen, so daß in diesem Falle wie im obigen aus dem Zusammentreffen eines bestimmten Monatstages mit einem bestimmten Wochentage gar Nichts gefolgert werden kann. Dazu kommt noch, daß das Kaf im Monatstage darüber gemeißelt ist, und es bedarf hier noch sehr der Untersuchung, ob dasselbe ursprünglich, weil anfänglich vergessen, oder erst in späterer Zeit hinzugefügt worden. Freilich würde von einer andern Seite der 25. Ijar festgestellt werden, nämlich durch den Zusatz מ זרחי. Dies bedeutet — sagt Firkowitsch, und Chw. stimmt ihm bei — der 40te Tag in den zwischen Peßach und Schabuoth zu zählenden sieben Wochen; dieser aber trifft immer auf den 25. Ijar. Freilich so nach den pharisäischen (und rabbinischen) Bestimmungen, welche feststellen, daß die Zählung dieser sieben Wochen mit dem zweiten Tage des Peßach beginnt; allein nach der Bestimmung der Boëthusier oder Sadducäer (und Karäer) beginnt die Zählung immer mit dem Sonntag in Peßach und folglich ist alljährlich der 40. Tag ein Donnerstag, aber nicht immer der 25. Ijar. „Weßhalb, sagt Chw., diese (Zählung) aber durch זְרחי bezeichnet wird, kann ich nicht angeben, und auch Firkowitsch versicherte mir, daß diese Benennung der Sefirah unter den Karäern unbekannt sei". So ist mir denn auch die ganze Erklärung

sehr zweifelhaft. Bei dem Mem ist übrigens kein Punkt sichtbar, was der Fall sein müßte, wenn es ein Zahlbuchstabe sein sollte, und es steht gar nicht so weit von dem Folgenden ab, daß nicht Alles zusammen als ein Wort gelesen werden könnte מזרחי. Der Steinhauer hat vielleicht oben bei dem Namen die Angabe „Misrachi, Morgenländer“ vergessen und sie unten, freilich an unpassender Stelle, nachgeholt.

Auf einem dritten Grabsteine heißt es: [ז]את המצבה הוצבה על ר[א]ש כהר שמואל שהץ בכהר דניאל שץ יענ[ש] מגזע החכמים הבא מקק מרוק בכמר אלקנה זצל נפטר יום ב כג לחדש טב[ת] שנת וצדקתך בארץ נשיה ליצירה והיתה נ אדני צ בה אהא ונא יבכה א. Die Jahreszahl beträgt, indem blos die zwei Wörter aus Ps. 88. 13 dazu verwendet sind, [4]658 = dem Anfange des J. 898 n. Chr. Dieses Datum stimmt mit einem andern, welches in einem Epigraphe zu einer alten Pentateuchrolle sich findet, wo gesagt wird, sie sei gekauft worden מאת האורח היקר דניאל השליח בן ר אלקנה זל im J. 4603 (= 843). Dieser würdige Eingewanderte Daniel Sohn Elkanah's, der die Rolle verkauft hatte, ist wohl der Vater des unter dem Grabsteine ruhenden Samuel. Vater und Sohn werden auf dem Grabsteine als שליח (ה)צבור, als Gemeindevertreter im Gebete, Vorbeter, bezeichnet, gleichfalls als Einwanderer, wenn auch Chw. die Stadt מרוק nicht erklären kann. Der Monats- und Wochentag macht wieder Schwierigkeit, da weder 4658 noch das folgende Jahr der 23te Tebeth auf einen Montag traf, und Chw. sieht sich nachträglich genöthigt zu behaupten, der Monatstag müsse 27 gelesen werden. Nach dem früher Erörterten ist ein solches gewaltsame Verfahren nicht nöthig. — Ein vierter Grabstein lautet: הציון הזה של מרת ביכלכ הנערה: בת כר מש[ה] המשכיל זל לילדתה ברה: ביום ה ברח כס[לו] מד נפטרה: בגזרת יוצרה: בשנת קצר ימים ור לנק ליצירה: תנבה צרורה:. Das Chronostich, dem Verse Hiob 14, 1 entnommen, benützt das dritte und vierte Wort blos nach der aufgenommenen Abbreviatur, und so erfolgt das J. [4]696, entsprechend dem Ende von 935. Auch hier treten wieder einige Schwierigkeiten entgegen. Zuerst macht Chw. wieder geltend, daß der Neumond des Kislew in diesem Jahre auf einen Freitag traf, nicht auf einen Donnerstag, und er nimmt wiederum seine Zuflucht zu der Auskunft, die Rechnung differire um ein Jahr, und im J. 4697 sei wirklich der Neumond des Kislew an den beiden Tagen Donnerstag und Freitag gefeiert worden.

Unsern frühern Erörterungen nach schwindet für uns diese Schwierigkeit. Ueber ein Anderes geht Chw. rasch hinweg, wo wir ihm nicht so leicht folgen können. Was bedeutet מ̇ד̇? Chw. erklärt es als Abkürzung von מדבר, an der Pest. Wir würden uns den Ausdruck gefallen lassen, wenn das Wort ausgeschrieben wäre, obgleich wir eher בדבר erwartet hätten. Allein die Annahme einer solchen ganz ungewöhnlichen Abkürzung erscheint uns um so unzulässiger, als sie ganz unmotivirt ist. Es beginnt mit dem Worte eine neue Zeile, und der Steinhauer hatte gar keine Veranlassung nicht dem ganzen Worte Raum zu gönnen. Man ist hier weit eher berechtigt, einen Irrthum des Steinmetzen anzunehmen. Er hatte den Namen des Monates am Ende der vorhergehenden Zeile aus Mangel an Raum nicht beendigen können und schrieb blos כס mit Weglassung des לו, er wollte daher vielleicht auf der folgenden Zeile den Monatsnamen nochmals ganz schreiben, irrte sich nun aber und fing den früheren Monat Marcheschwan zu schreiben an, meißelte die Buchstaben מ̇ר̇ (denn es kann ebensogut Resch wie Daleth gelesen werden) aus, erinnerte sich dann aber seines Irrthums und vollendete das Wort nicht, bezeichnete vielmehr die bereits ausgehauenen Buchstaben durch darüber gesetzte Punkte — und über dem Resch stehn sogar zwei ⸚ — als falsch. Etwas Aehnliches scheint dem Steinhauer am Schlusse der Inschrift begegnet zu sein, was wir jedoch bei Chw. gar nicht erwähnt finden. Die dem letzten Worte vorangehende Abbreviatur ist auf dem Steine ganz deutlich als ת̇נ̇י̇ב̇ה̇ noch mit Jod zu lesen; was soll aber dieses Jod bedeuten? Ich lege es gleichfalls dem Steinmetz zur Last, finde aber seinen Irrthum sehr entschuldbar. Die Abbreviatur der Eulogie ist nämlich gewöhnlich ת̇נ̇צ̇ב̇ה̇, auf unserer Inschrift jedoch ist das Wort צרורה des Reimes wegen aus der Mitte an das Ende gesetzt und ausgeschrieben, der Steinhauer folgte nun dem gewohnten Zuge und begann den dritten Buchstaben der üblichen Abbreviatur, schon hatte er den ersten Theil des Zade, welcher ein Jod ist, ausgehauen, als er seinen Irrthum gewahrte, und so ließ er den Buchstaben unvollendet.

Auf einem fünften Grabsteine lesen wir: וזאת המצבה אשר הוצבה | על ראש בעל חכמה ושיבה | זקן ונשוא פנים וראש ישיבה | המרבין תורה בדורו ברוח נדיבה | המעמיד תלמידי׳ רבי׳ בנפש רחבה | הוא כ̇ה̇ר̇ יעקב חזן נפשו ת̇ בטובה | ב̇כ̇ר̇ משה הנכבד ת̇נ̇צ̇ב̇ה̇ | נאסף אל עמיו בנשיקה ואהבה | יוסד על פי הגוזר לאנוש

צבא | ברוח זיו לקחו אלהים שוכן ערבה | שנת תשיח ליצירת שני'
וחרבה | שבע רצון לפק' הלך למנוחה ושובה | אלהי ישראל ילינהו
במלונה השובה | כבתו' והמשכילי' יזכה וזכ לעו' ועד לעתיד הבא.
Das Jahr ist hier sowohl mit einfachen Zahlbuchstaben als auch durch ein 5 Mos. 33, 23 entlehntes Chronostich als [4]718 = 958 angegeben, die Steinzeilen entsprechen den Reimzeilen, diese sind daher durch keinen Doppelpunkt bezeichnet, von mir jedoch durch Striche kenntlich gemacht. Der Mann aber, dem der Stein gesetzt worden, wird als ein bedeutender Lehrer gerühmt und er wird daher wohl mit Recht mit dem sonst genannten Gelehrten Jakob b. Moscheh Ha-Thamani identificirt. Er ist auch auf einer Schenkungsurkunde aus dem J. 4663 = 903 unterschrieben. Sein Bruder Josef folgte ihm als Lehrer und vollendete im J. 4719 = 959 die Correctur eines Pentateuchs. Auch sein Sohn Joseph, der seinen Vater רב מדינת קדרייא nennt und von ihm sagt: המלמד דת ודין בישראל ומעמיד תלמידים הרבה, war Lehrer und Schreiber, deßgleichen ein anderer Sohn, Namens Pascha, Lehrer. — Die letzte Grabschrift endlich, welche Chw. mittheilt, lautet: בני ציון היקרים, אשר מנוחתם תחת כנפי יוצר הרים, כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים, ויוציאם מאפלה לאורים, אשר פה נטמן אחד מחבורת מורים ורבנים הר החכם השלם כר שבתי דניאלו אשר הלך לעולמו בשם טוב ובמעשים טובים והיתה מנוחתו כבוד פה בשנת המסומנה לפק יום ה ט מרחשון תנצבה. Das Jahr wird hier mit den vier letzten Worten des Verses Ps. 75, 8, welcher bereits früher ganz seinem Inhalte nach verwendet worden, bezeichnet, das Chronostich beträgt (4)720 = Ende 959. Man hat keinen Grund, die Identität dieses Schabthai Danielo mit dem bekannten italienischen gelehrten Rabbinen, Arzt und Astronom Donolo, der um diese Zeit schrieb und auch den karäischen Gelehrten sehr wohl bekannt war, zu bezweifeln.

2. Dieses reichere Material, das uns hier dargeboten wird, *) ist noch immer blos ein kleiner Theil des großen Vorrathes von Grabsteinen und alten Epigraphen, welche sich in der Krim vorfinden und deren vollständiger Bearbeitung, wie sie uns von Hrn. Prof. Chw. verheißen wird, wir mit Begierde entgegensehen. Allein

*) Noch sechs kleine Grabschriften theilt Chw. mit von dem jüdischen Friedhofe in Zchinwel in Kachetien; sie datiren von 608—620, wohl entsprechend 848—860. Da sie weiter Nichts von besonderem Interesse darbieten, genügt es ihrer erwähnt zu haben.

schon das Dargebotene reicht hin nicht blos unsere Aufmerksamkeit zu fesseln, sondern auch uns das Vertrauen zu verschaffen, daß wir es hier wirklich mit ächten alten Denkmalen zu thun haben. Von den zehn alten Grabsteinen, deren Datum schon Bd. III S. 129 mitgetheilt ist, sind acht in Petersburg vorhanden, und die lithographischen Tafeln geben uns ein treues Bild von ihnen, zwei davon — die dort mit 1 und 10 bezeichneten —, sowie die acht neueren liegen blos in Papierabdrücken vor, welche mit großer Genauigkeit angefertigt und wiedergegeben sind, während von vielen anderen die durch Firkowitsch, dessen Vertrauenswürdigkeit wie Kenntniß nicht anzutasten ist, angefertigten Copieen vorliegen. Ein unbefangener Blick auf diese Massen, die auch von vielen Andern, wie von dem verewigten Director Stern in Odessa und den verschiedensten Reisenden an Ort und Stelle betrachtet und beglaubigt worden, wird die Authenticität derselben um so weniger bezweifeln, als deren wichtige Ergebnisse durchaus nicht das Interesse irgend einer vorgefaßten Ansicht, noch weniger einer bestimmten religiösen Meinung begünstigen, also die Denkmale nicht zu Gunsten solcher Ergebnisse gefälscht sein können. Soweit sich bis jetzt überschauen läßt, stellen sich uns ungefähr folgende geschichtliche Thatsachen heraus:

Bei der Zerstörung des israelitischen Reiches wurden Glieder desselben auch nach dem Bosphorus (Sefarad), Kaukasien und der Krim verschlagen; griechische Inschriften aus alter Zeit bezeugen uns ihre Anwesenheit und ihren Einfluß daselbst zugleich mit ihrem ernsten Halten am Judenthume. Fern von ihrem Vaterlande und nur in lockerem Zusammenhange mit demselben, ergriffen sie nicht Partei bei den Streitigkeiten, die namentlich bald nach der Errichtung des zweiten Tempels zwischen Judäern und Samaritanern ausbrachen, sie hielten sich vielmehr eher an das längere selbstständige Juda, das dann zum zweiten Male sich wieder herstellte, als an die Ueberreste ihres eignen alten israelitischen Staates, die dann durch Mischlinge vermehrt, den Namen Samarier annahmen. Nur hielten sie die alte Erinnerung insoweit fest, daß sie die Jahre nach ihrem Exile, d. h. nach der Zerstörung des Israelreiches rechneten. — Mit der Auflösung des zweiten judäischen Staates durch die Römer kamen neue Flüchtlinge aus Judäa auch nach den dortigen Gegenden, unter ihnen besonders auch sadducäische Priesterfamilien, die noch bis in späte Zeit hinein die Erinnerung

an ihre ehemaligen Würden festhielten und sich als die Nachkommen Zadok's bezeichneten: מן הכהנים המיוחשים עד צדוק הכהן אשר כהן בבית יוי בימי שלמה הע״ה (Chw. S. 95). Sie brachten neue Gelehrsamkeit mit, auch eine Schöpfungsära, welche von der jetzt üblichen jüdischen abweicht — und über die bald weiter gesprochen werden soll —, die bei der nun von alten und neuen Ankömmlingen gemischten Bevölkerung neben der alten Aera nach „unserm Exile", d. h. nach der Zerstörung Samariens gebraucht wurde. — Vom achten Jahrhunderte an nahm die Strömung der Einwanderung aus den verschiedensten Richtungen her nach der Krim, Kaukasien und dem Chazarenreiche in großem Maße zu. Aus dem byzantinischen Reiche waren schon früher griechisch redende und pharisäisch gebildete Juden dorthin gekommen, namentlich nach Metarka, sie hatten eine andere Schöpfungsära eingeführt, die auch allmälig herrschend wurde.

Um diese Zeit fand auch die Annahme des Judenthums durch den Hof und die Vornehmen wie einen großen Theil der Bevölkerung im chazarischen Reiche Statt; sie ward durch gelehrte Einwanderer vollzogen, die sicher an pharisäischen Grundsätzen festhielten. Allein die alte Trennung zwischen Sadducäern, deren Nachkommen in diesen Gegenden weilten, und den Pharisäern, welche in immer größerer Zahl herankamen, war längst abgeschwächt, die neue Spaltung zwischen Karäern — Ananiten — und Rabbaniten erst im Entstehen und auf engen Raum beschränkt, so daß bei dieser Annahme des Judenthums von einer Parteifärbung keine Rede war und mehr ein friedliches Gehenlassen waltete. Diese wichtige Thatsache der Erlangung eines so mächtigen Einflusses von Seiten des Judenthums in Chazarien knüpft sich an den Namen des Isaak Sangari, dessen Grabstein gleichfalls schon vor etwa drei Jahrzehnten aufgefunden worden. Auch dessen Aechtheit ist bestritten worden und, wie ich mit Hr. Chw. glaube, mit Unrecht; allein die angeregten Bedenken, die damals noch mehr berechtigt waren, bedürfen noch immer einer erneuten Erwägung. Die Inschrift auf dem Grabsteine nämlich lautet, wie sie von Allen übereinstimmend mitgetheilt wird, יצחק סנגרי פג. Daß Isaak Sangari, wie ihn ja die rabbinischen Berichte als den Bekehrer des Chazarenkönigs angeben, in der Krim gelebt und gestorben, daran ist durchaus nichts Auffallendes. Stern in Odessa hat außerdem noch einen andern Grabstein gefunden, der die Aufschrift סנגריה

trägt, also einem Weibe aus der Familie Sangari angehörig. Ferner erscheint auch der Sohn David auf mehreren Denkmalen aus jener Zeit. In dem Epigraph einer Bibelhandschrift wird gesagt, daß sie „von der Gemeinde unserer Brüder Chazar (כזר) in der Gemeinde Kerim (כרים), der obern, geweiht worden, und zwar „1485 unseres Exils, [4]700 der Schöpfung" = 789; dasselbe schließt mit den Segenswünschen für die Völker, die sich dem Hause Jakob's anschließen, und deren König an ihrer Spitze, und ist unterzeichnet: נאם דויד בר׳ יצחק נבת ונ״ב סנגרי כט. In dem Epigraphe einer andern Pentateuchrolle sagt Eliah, Sohn des Schreibers Salomo, er habe dieselbe dem Chazaren Beik, Sohn des Jaldugan, Gouverneuer der Stadt Kaffa, im J. 1494 n. d. Exile, [4]709 der Schöpf. (= 798) verkauft *). Als Zeuge ist wiederum David, Sohn des Isaak Sangari unterzeichnet. Isaak Sangari lebte also um die Mitte des achten Jahrhunderts in der Krim, er ist dort gestorben und sein Grabstein ist aufgefunden. Was steht nun aber auf demselben? Nun, einfach sein Name und nebenbei פג. Was bedeuten diese zwei Buchstaben? Nun, erwiedert man, sie bedeuten nichts anders als wie gewöhnlich פרט גדול, d. h. die Schöpfungsära zugleich mit Angabe der Tausende. Wo aber, wird weiter gefragt, ist denn auf diesem Steine irgend eine Zahlangabe? Freilich ist eine solche, antwortet man; die beiden Worte des Namens יצחק סנגרי bilden zugleich das Chronostich. Sie betragen 531; da nun angegeben wird, auch die Tausende seien gezählt, so will das sagen 4527, das entspricht also 767 n. Chr. Hier entstehen aber Bedenken, über welche Hr. Chw. nicht so rasch weggehn durfte. Das erste ist, daß man, so lange nicht genügende Belege beigebracht sind, durchaus nicht annehmen mag, es seien in jener alten Zeit die Tausende der Art in das Chronostich mit aufgenommen worden, daß sie als bloße Einer gezählt werden. Alle alten Chronostiche sind fast ohne Ausnahme blos für die kleine Zeitrechnung, oder die Tausende sind durch einen besondern Buchstaben bezeichnet; nur etwa in einer ganz späten Zeit, die das Geschnörkeltste liebte, mag sich ein solches Zusammenwerfen der Tau-

*) Ich begreife nicht, wie Chw., der selbst diese Urkunden S. 42 und 43 mittheilt, dennoch auf S. 78 die Behauptung aufstellen kann, vom Jahre 735 an komme die alte krimsche Aera gar nicht mehr vor, während sie hier vom J. 789 und 798 vorliegt. Denn daß sie sich zufällig bis jetzt auf Grabsteinen nicht nach diesem Zeitpunkte gefunden, will doch Nichts beweisen.

sende, als Einheitszahlen, mit dem andern Datum in einem Worte finden. Also יצחק·סנגרי kann keine große Aera bedeuten. Allein man kann sich auch 2. schwer dazu entschließen, diesen Namen als Angabe selbst der kleinen Aera — wenn die Bezeichnung נ״פ Dies zuließe —, also überhaupt als ein Chronostich zu betrachten. Daß ein Datum nicht durch Zahlwörter oder Zahlbuchstaben, sondern durch die Berechnung des Zahlwerthes ganz Anderes bedeutender Wörter, also durch ein Chronostich, angegeben wird, ist eine Thatsache, die uns überhaupt für diese alte Zeit neu ist, uns Anfangs befremdlich erscheint, allein durch hinreichende Beispiele doch so entschieden belegt ist, daß wir alle unsere anfänglichen Zweifel niederschlagen müssen. Allein diese Chronostiche sind sämmtlich passende Bibelverse oder Stücke daraus. Daß aber der Name des Verstorbenen selbst als Chronostich verwendet werde und zwar in so gesuchter Weise daß selbst die Tausende als Einer für die Schöpfung mitgezählt werden müssen, ist etwas so Verkünstelies und so zu allen Zeiten Unerhörtes, daß man mit Recht nur den augenscheinlichsten und wiederholten Belegen gegenüber seine Bedenken aufgeben mag. Weit einfacher erscheint mir, daß die zwei Buchstaben nicht ג״פ, sondern נ״פ gelesen werden müssen und das gewöhnliche פה נטמן, hier ist vergraben, hier ruht, bedeuten. Also ich bezweifle nicht die Aechtheit des Grabsteins, ich glaube daß Isaak Sangari in der Krim am Anfang der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts gestorben, glaube aber nicht, daß in der Aufschrift, soweit sie uns aufbewahrt ist, eine Jahreszahl ausgedrückt ist.

Unterdessen war in den Hauptstätten des Judenthums, Palästina, Babylonien (Persien), dem byzantinischen Reiche sowie in den Staaten des weströmischen Reiches der Pharisäismus in seiner jüngern, immer schärfer sich ausbildenden Entwickelung unter den Juden siegreich vorgedrungen und hatte sich als Thalmudismus abgeschlossen. An ihm erstarkte auch der alte schlummernde Gegensatz, um als Ananismus, Karäismus wieder das alte Sadducäerthum zu beleben. Auch nach den fernern Gegenden hin drang der Eifer, das Judenthum in seiner ausgeprägten Gestaltung dort zu befestigen. Wir erfahren von „jerusalemischen Sendboten", welche nach der Krim wanderten, um dort den Rabbinismus (תורת הרבנות) zu verbreiten und welchen es auch im J. 957 gelang, in Kaffa etwa zweihundert Familien in den Genossenschaftsbund (חברות) aufzunehmen; wie die andern Lehren, so führten sie auch

die neue palästinische Punctation und Maßorethik ein gegenüber der bis dahin geltenden babylonischen (assyrischen). Drei solcher Sendboten werden namentlich angeführt und haben sich im Andenken der krimschen Juden erhalten: Efraim — von dessen Sohn Jakob vielleicht ein Commentar zur jerusalemischen Gemara sich noch später in der Krim vorgefunden haben mag —, Elischa' und Chanukkah. Der größere Theil jedoch blieb im Ganzen bei den alten Satzungen und lieh den eindringenden Sendboten von Seiten des Karäismus ein williges Ohr. So hat bei der Abgeschlossenheit dieser Gegend von dem großen Weltverkehr und seinen großen Umwälzungen Vieles sich in seiner alten Gestalt erhalten, das anderswo durch Zerstörungen und innere Umgestaltungen gänzlich verwischt wurde. So überraschend uns daher im ersten Augenblicke die große Anzahl alter Denkmale und literarischer Ueberbleibsel ist, die uns bald eine Entwickelung aus frühen Jahrhunderten aufzeigen, welcher wir anderswo erst in späteren Jahrhunderten begegnen, bald ganz eigenartige unbekannte Formen enthüllen; so weicht bei ruhigerer Erwägung Staunen und Zweifel. Die zur Geltung gelangten halachischen und hagadischen Werke, die einzigen, welche uns aus alter Zeit geblieben sind, haben gerade wegen ihres allgemeinen Gebrauches und der von ihnen abhängigen, aber auch auf sie wieder einwirkenden Geistesrichtung mannichfache untergeordnete Umgestaltung erfahren und geben uns nicht ganz das treue Bild der alten Zeit wieder, das uns aus starren Gegenden und Gebilden weit schärfer entgegentritt. Die ältere babylonische Gestalt des Bibeltextes nebst Punctation, Accentuation und Maßorah ist uns bis auf schwache Erinnerungen verloren gegangen, während sie in der Krim in ihrer vollen Ausarbeitung zu unserer großen Belehrung aufgefunden wurde. Und so wollen wir auch von den andern Denkmalen lernen und nicht vornehm sie verdächtigen, weil wir Nichts von dem gewußt haben, was sie uns bringen.

3. Das Neue, das wir hier finden, sind nun vor Allem zwei Aeren, welche bis dahin ganz unbekannt waren, die eine nämlich „nach unserem Exile", d. h. nach dem assyrischen, welche als 696 v. Chr., und die andere eine ältere Schöpfungsära, welche als 3911 v. Chr. erscheint. Das Verhältniß der beiden Aeren zu einander ergiebt sich aus Inschriften, auf welchen beide zusammen vorkommen; hingegen bedarf beider Berechnung nach unserer Chronologie der Begründung. Seine Annahme stützte Firkowitsch zunächst auf zwei

Inschriften, auf deren einer er las: אתש לג אשיר לשט, d. h. 1700 nach dem Exile, 1316 nach der seleucidischen Aera, auf der andern אתשנה ארקעא לשט, 1755 (n. d. E.), 1371 der s. A.; demnach wäre das Exil 384 vor der seleuc. Aera oder 695 (6) vor Chr. Allein diese beiden Inschriften fand Chw. nicht deutlich und unzweifelhaft genug, um auf ihnen das ganze Gebäude errichten zu können. Aus dem Verfahren, das nun Chw. in einer etwas umständlichen und complicirten Weise einschlägt, heben wir nur hervor, daß die Schöpfungsära derer zu Matarka offenbar der unter uns üblichen entspricht, also 3760 v. Chr. zählt; die zuweilen vorkommende Nebeneinanderstellung dieser mit der alten krimschen ergiebt aber eine Differenz von 151 Jahren, und so ergiebt sich die genaue Bestimmung dieser sowie vermittelst ihrer wieder die der Aera nach dem assyrischen Exile. — Sind nun diese beiden Aeren, weil sie uns bis jetzt ganz unbekannt geblieben und sonst von ihnen keine Spuren aufzufinden sind*), begründeten Bedenken zu unterwerfen? Ich denke nicht. Daß Flüchtlinge aus dem Israelreiche nach dem assyrischen Exile rechneten, ist etwas ganz Natürliches, aber auch ebenso daß später bei dem Ueberwiegen der Einwanderer aus dem zweiten jüdischen Reiche diese Aera außer Gebrauch kam. Auch die genaue Angabe dieser Zeitrechnung bietet nichts Verdächtiges. Ich will nicht behaupten, daß das Datum 696 v. Chr. für die Zerstörung des Israelreiches ein vollkommen zuverlässiges ist; jedenfalls trifft es ungefähr in die richtige Zeit, diese selbst aber ist bei solch alten Ereignissen, deren genaue chronologische Feststellung sehr schwierig ist, nicht als maßgebend bei unserm Urtheile über etwas abweichende Annahmen vorauszusetzen. — Wie verhält es sich aber mit der abweichenden Schöpfungsära? Wir können hier Chw. völlig beistimmen, wenn er bemerkt, daß ja bekanntlich die üblich gewordene jüdische Zeitrechnung auf chronologischen Angaben in Betreff des Bestandes des zweiten Tempels beruht, die viel zu kurz angenommen sind. Die ganze Zeit seines Bestandes nämlich, d. h. die Zeit von der ersten Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exile bis zur vollendeten römischen Eroberung wird auf 420 Jahre berechnet, und zwar 34 unter per-

*) Daß übrigens noch Jefeth in der Mitte des 10. Jahrh. einmal ein allgemeines Datum nach dem assyr. Exile hat, ist bereits Bd. III S. 304 hervorgehoben worden.

sischer, 180 unter griechischer, 103 unter hasmonäischer und 103 unter herodäischer Herrschaft. Da schrumpft die Zeit vor der hasmonäischen Erhebung und namentlich die unter der persischen Oberhoheit gar zu sehr zusammen, wie denn auch in der Traditionskette diese ganze Zeit mit „den Männern der großen Synode“ und Simon dem Gerechten ausgefüllt wird. Der Zuschlag von 151 Jahren ist demnach ein vollkommen berechtigter, und die daraus resultirende Annahme, daß das zweite judäische Reich 571 Jahre bestanden habe, stimmt weit mehr mit der thatsächlichen Geschichte überein, als es bei der üblichen jüdischen der Fall ist, und es kann uns auch hier nicht darauf ankommen, ob sie sich als vollkommen genau erweist, wenn sie nur ungefähr richtig ist.

Hier tritt uns jedoch eine Frage entgegen, welche Hr. Chw. nicht berührt. Wenn eine solche richtigere Schöpfungsära existirt hat, welche doch wohl nicht bei den krimschen Juden entstanden ist und etwa im Mutterlande ganz unbekannt geblieben, sondern die vielmehr auch hier geltend war und erst von hier aus mit nach der Krim eingewandert ist: wie ist es möglich, daß später eine andere, und noch dazu eine offenbar falsche Aera entstanden ist, die ältere und richtigere verdrängt hat? Eine solche bedeutsame Abweichung, die für die ganze Geschichte, ja für den gewöhnlichen Gebrauch so bemerklich war, muß ihren tiefliegenden Grund haben und kann nur durch einen solchen ihre Erklärung finden. Das ist, denke ich, wohl auch der Fall und steht mit der alten Parteistellung im engsten Zusammenhange. Für die Sadducäer war die vormakkabäische Zeit, in welcher ihre Ahnen die volle unbestrittene Herrschaft als Hohepriester und Regenten ausübten, eine Zeit strahlenden Ruhmes, die sie treu in ihrem Andenken bewahrten und die ihnen durch die Pflege ihrer Stammbäume unvergessen bleiben mußte. Umgekehrt war jene Zeit für die Pharisäer eine Zeit des Abfalls, deren Spuren sie möglichst verwischten, deren Maß sie daher mit vollster Absichtlichkeit möglichst einengten. Die Sadducäer hatten daher eine richtigere Zeitrechnung, welche die nach der Krim eingewanderten „Priester, die ihre Familienabstammung bis auf den Priester Zadok, den im Gotteshause zu Salomon's Zeiten den Priesterdienst Verrichtenden, zurückführten“ gleichfalls mitbrachten; die Pharisäer strichen 151 Jahre geradezu aus der Weltgeschichte, und bei dem Uebergewichte, welches sie erlangten, drang ihre Zeitrechnung, für deren Abweichung man den tieferen Grund

nicht mehr ahnte, allgemein durch. So fügt sich diese unerkannte Thatsache in die Ergebnisse anderweitig gewonnener Erkenntnisse.

4. Die Schriftform auf diesen Grabsteinen bietet keine Schwierigkeit. Neue Entdeckungen haben in der Gewißheit bestärkt, daß zur Zeit des zweiten Tempels unsere jetzige, die s. g. assyrische oder Quadrat-Schrift vollständig herrschend war und sich nur etwa auf Münzen die alte Schriftform erhielt, wie sie auch von den Samaritanern festgehalten wurde. Inschriften mannichfacher Art sind aufgefunden worden an den verschiedensten Orten, und alle weichen in dem Schriftcharakter nicht von dem heutigen ab, wenn man ihnen auch eine gewisse Alterthümlichkeit anmerkt, ein Merkmal, das auch den Buchstaben auf den in Rede stehenden Grabsteinen nicht entgeht. Wenn auch die erste Einwanderung nach der Krim wirklich aus dem Israelreiche geschah, so hat, wie oben bemerkt, doch die literarische Bildung der Juden sich mehr an das selbstständig gebliebene Juda angelehnt und hat auch seine Schrift angenommen, umsomehr als bald starke Zuzüge aus Judäa überwiegenden Einfluß gewannen.

5. Inwiefern die auf den Grabsteinen verzeichneten Eigennamen historisch und ethnographisch sich rechtfertigen lassen, ist eine Frage, deren Lösung ich mir nicht zutraue und die auch noch viel eingehenderer Forschungen bedarf, als ihr Hr. Chw. widmen konnte. Die biblisch-hebräischen Namen machen keine Schwierigkeit; finden sich auch unter ihnen einige, wie בוקי, die sonst nicht weiter vorkommen, so erweckt Dies bei Einwanderern, die an den alten in ihren Familien üblichen Namen festhielten, kein Bedenken. Wir lassen es uns auch gefallen, wenn wir im J. 806 dem arabischen Namen מסעוד begegnen. Bedenklicher ist schon, wenn bereits 197 (o. 194) der persische Frauenname גולך sich findet, am Allerbedenklichsten aber, wenn 179 eine פולק, 262 ein טוקטמיש, der 687 als תוכתמיש sich wiederholt, aus demselben J. 262 ein בכשי, 670 eine סורגליך genannt werden. Das sind, nach übereinstimmenden Aussagen der Sachkenner, türkisch-tatarische Namen, und nun bleibt die sehr schwierige Frage zu beantworten, ob die Bevölkerung jener Gegend wirklich schon damals dieses Stammes war, und dieser bereits so herrschend, daß auch die eingewanderten Juden deren Namen sich angeeignet haben. Die Geschichte jener Gegenden aus dieser alten Zeit ist freilich noch sehr wenig aufgehellt; die verschiedensten Horden schoben und drängten sich dort auf einander,

und es läßt sich aus einzelnen Anklängen und Worten, die an den einen oder andern Stamm erinnern, kein vollgültiger Beweis ziehen. Allein Namen, die man den eignen Kindern beilegt, gehören zu dem vollständig Einheimischen und Herrschenden, sie müssen mit der ganzen Geistesrichtung, dem vollen Gemüthsleben verwachsen sein; wenn sie von einer Volksklasse aufgenommen werden, die sonst an ihrem eignen Familiengute mit Liebe festhält und in ihr inneres Heiligthum nur allmälig Fremdes dringen läßt, so ist Dies das vollgültigste Zeugniß von der ausgedehnten Herrschaft, welche das Türkisch-Tatarische damals bereits erlangt hatte. Wie gesagt, auf diesem Gebiete bleibe ich fragend stehen und erwarte die Aufschlüsse von Männern, die mit ihm vertraut sind.

6. Eine letzte ernste Betrachtung erfordert der Sprachcharakter auf diesen Grabsteinen und die auf ihnen gebrauchten Formeln. Auf den älteren Grabsteinen, die sich auch der alten Schöpfungsära bedienen, ist die Sprache höchst einfach. Keine prunkenden Titel verherrlichen die Heimgegangenen, ihre wie der Väter Namen werden meist schlicht verzeichnet ohne irgend eine Zuthat; nur einem Leviten Moses aus dem J. 30 und einem Joseph aus dem J. 369 wird der sehr einfache Ehrentitel Rabbi 'ר beigelegt, deßgleichen dem Vater des letzteren wie dem des im J. 305 verstorbenen Hillel und der im J. 670 verstorbenen סורגלין, diese selbst wird durch מרת geehrt, was überhaupt, und zumal in der verhältnißmäßig schon späten Zeit nicht auffallend ist, ebensowenig wie das Lob הנכבד, welches dem im J. 687 verstorbenen תורכמיש als Ehrentitel vorgesetzt wird. Wenn die späteren Epitaphien vom neunten Jahrh. an durchgehends Titel vorsetzen, sich in Lobeserhebungen ergehen, überhaupt kunstvollere Weisen wählen, den Reim anwenden, so wird uns Dies nicht wundern, wir werden Dies mit der ganzen eingetretenen literarischen Entwickelung in Einklang finden.

Unerwartet sind uns, wie bereits bemerkt, die Chronostiche. Allein sie kehren immer wieder, sind entschieden belegt und haben bei der Vorliebe für die Gimatria, welche schon in den Thalmuden beginnt, nichts Befremdendes. Sie sind durchgehends Schriftversen entnommen und in der Art gewählt, daß sie entweder zu den Verhältnissen des Verstorbenen sehr passend sind oder die Hoffnung auf die ewige Seligkeit ausdrücken. So wenn von einem hochbetagten Manne das Chronostich gewählt wird: sein Auge war

(nicht) trübe geworden, von einer Jungfrau: kurz an Tagen und satt an Unruhe, oder die als Eulogieen klingenden: sie werden gesättigt werden vom Fette, Deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens, satt von Wohlwollen, den erniedrigt, den erhebt Er. Die Wahl solcher entsprechenden Verse für die Angabe des Jahres finden wir nicht blos auf Grabsteinen, sondern auch in sehr treffender Weise auf andern Inschriften. Es ist höchst sinnig, wenn das Jahr, in welchem eine Chazarin eine Pentateuchrolle einer Gemeinde geschenkt hat, mit „und die Söhne der Fremde, welche sich Gotte anschließen" (Jes. 56, 6) = (4)541 *) (781), das Jahr, an welchem die jerusalemischen Sendboten eine Anzahl krimscher Juden in den Genossenschaftsbund des Rabbinismus aufnahmen, mit den Schriftworten „denn von Zion geht aus" die Lehre (Jes. 2, 3) = (4)717 (957), bezeichnet wird. Fremdartig erscheint es, wenn in dem Chronostiche für das Jahr 935 die Worte ושבע רגז, von denen blos der je erste Buchstabe gezählt werden soll, auch blos durch diesen mit ו״ר angedeutet wird. Einen so starken Gebrauch nämlich die Rabbinen von Abbreviaturen machen, so finden wir dennoch fast nie bei ihnen Bibelverse mit solcher Abkürzung angeführt; wohl aber ist Dies in karäischen Schriften üblich. Wir können uns Dies bei der unter den Karäern ausschließlichen Geltung der Bibel, die ihnen daher weit geläufiger war, erklären, und da das Ansehen des Karäismus um die Mitte des zehnten Jahrhunderts in der Krim sehr bedeutend war, so verliert auch diese Erscheinung das Auffallende. Daß hingegen ein Chronostich den Eigennamen des Verstorbenen zu seinem Ausdrucke benütze, kommt auf diesen Grabsteinen nicht vor, und ich möchte es auch für den einen Fall, wo es sonst angenommen wird, nämlich für Isaak Sangari, wie oben bemerkt, nicht zugeben.

Das schwerste Bedenken erregten und — erregen die Eulogieen. Sie wiegen wohl nicht so schwer, um die Aechtheit, das Alter dieser Grabsteine zu erschüttern; allein beseitigt sind sie damit noch nicht, und ihr Erscheinen überhaupt wie die Art ihres Auftretens in jener alten Zeit bedarf noch immer einer Erklärung, die

---

*) Der Vers wird mit der Lesart אל, nicht על wie bei uns, angeführt und so gezählt; dieses ist palästinische, jenes babylonische Lesart, wie die Liste der Abweichungen in dem Codex aus dem J. 1010 ausdrücklich angiebt, vgl. Pinsker, Einleitung in das babylonisch-hebräische Punctationssystem S. 125.

ihnen auch durch Hrn. Prof. Chw. nicht geworden und die, soviel ich sehe, auch noch nicht allseitig befriedigend gegeben werden kann. Im Allgemeinen ist das Vorkommen der Eulogieen für die alte Zeit keineswegs durch die Literatur bezeugt. Wir besitzen freilich sonst keine so alten Grabsteine, allein die Erwähnung der verstorbenen Verwandten, berühmter Lehrer und ausgezeichnet frommer Männer würde in dem reichen Schriftthume Veranlassung genug dargeboten haben, solche Eulogieen, wenn sie überhaupt üblich gewesen, wenn auch nicht immer, doch hie und da anzubringen. In der That aber finden wir außer זכור לטוב, ז"ל und עליו השלום ע"ה, bis zum Mittelalter hin keine andere angewendet. Chw. sagt zwar (S. 90): „Wer einen verstorbenen Frommen nennt oder seiner Grabstätte nahe ist", lautet eine schon in der *Mischnah* vorkommende Vorschrift, „soll ihn segnen und seiner zum Guten gedenken, denn *des Gerechten Name bleibt ewig und sein Andenken ist ein Segen* (Ps. 112, 6. Spr. 10, 7). Wer Dies zu thun unterläßt, sündigt". Die durch Anführungszeichen hervorgehobenen Worte sind die von Zunz in seiner Abhandlung S. 318, auf den sich Chw. in der Anmerkung beruft; aber ein Zusatz von Chw. ist das Einschiebsel: lautet eine schon in der *Mischnah* vorkommende Vorschrift. Dieser Zusatz aber setzt das Ganze in ein schiefes Licht. Zunz belegt seinen Satz allerdings mit einer Stelle aus der Mischnah und der Thoßeftha, mehreren Stellen aus den Gemaren und den Midraschim; sie mochten ihm für seinen Zweck, um auf die *mittelalterlichen* Eulogieen zu kommen, vollkommen genügen, *für die frühere Zeit*, auf die es uns jetzt ankommt, *sind sie durchaus nichtssagend*. Die Mischnah (Joma c. 3 Ende) spricht von Männern, die Tempeldienste in vorzüglicher Weise verrichteten, nützliche Werke für den Tempel herstellten, und wiederum von Anderen, die auf besonders geschickte Weise Tempeldienste auszuführen verstanden, ihr Geheimniß aber engherzig für sich behielten und es keinem Andern mittheilen wollten, so daß der Dienst nicht wieder so ausgeführt werden konnte. Der ersteren, sagt die Mischnah, gedenkt man rühmlich, von ihnen heißt es: Das Andenken des Gerechten ist zum Segen, der letzteren gedenkt man mit Tadel, von ihnen heißt es: der Name der Frevler modert. Ist hier im Entferntesten von einer Eulogie, von der Pflicht sie anzuwenden oder gar von einer Grabstätte die Rede? Alle anderen thalmudischen Stellen wiederholen aber ganz dasselbe

wie die Mischnah. Der Midrasch (Bereschith rabba c. 49 Anf.) sagt freilich, mit Beziehung auf denselben bereits angewendeten Vers, man solle den Gerechten segnen, wenn man seiner gedenke, umgekehrt den Gottlosen, und wer das Eine und das Andere unterlasse, fügt er in der ihm eignen haggadisch spielenden Weise hinzu, übertrete ein Gebot, eben das, welches in dem genannten Verse ausgedrückt ist. Woran aber lehnt sich dort der Midrasch? Er führt das Beispiel Gottes an, der (1 Mos. 18, 17) gesprochen: sollte Ich vor Abraham verbergen, was Ich thue? und alsbald, da er des Abraham gedacht, (V. 18) von ihm hinzufügt: Und Abraham wird werden (werde) zu einem großen Volke. Die Stelle handelt demnach eher von Lebenden als Todten und hat zu unsern Eulogieen gar keine Beziehung. Nur die späte große Peßiktha, die frühestens in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts abgefaßt worden, (c. 12) sagt: Wenn Jemand zwischen den Gräbern geht und er weiß, daß ein Frommer dort begraben ist, so soll er seiner Thaten rühmend gedenken. Alle diese angeblichen Belegstellen sind demnach für die Eulogieen ohne die geringste bezeugende Kraft. Wenn Zunz sie seiner Untersuchung voranstellt, um das sich bildende Pietätsverhältniß und dessen Ausdruck einzuleiten, so mögen wir das wohl am Platze finden; wenn diese Worte aber zum Beweise für den Gebrauch von Eulogieen benützt werden sollen, wenn sie noch gar durch den Zusatz verstärkt werden, so laute eine schon in der Mischnah vorkommende Vorschrift, so müssen wir Dies als unstatthaft abweisen. Hierher gehörig jedoch ist eine andere thalmudische Stelle (Kidduschin 31 b), die Chw. gleichfalls nach Zunz anführt. Eine Baraitha lehrt nämlich: der Sohn ehre seinen Vater wie im Leben so nach dem Tode; führt Jemand eine Lehre an, die er von seinem gestorbenen Vater gehört, so sage er nicht: So sprach mein Vater, sondern: So sprach mein Herr Vater, für dessen Ruhe ich die Sühne zu sein bereit bin (הריני כפרת משכבו). Dies ist in den ersten zwölf Monaten nach seinem Tode der Fall, später aber soll er statt jener Worte folgende dem Namen hinzufügen: Sein Andenken zum Segen zum künftigen Leben (זכרונו לברכה לחיי העולם הבא). Auch hier jedoch sieht man, daß es sich nur von mündlicher öffentlicher Nennung beim Vortrage von Lehren, also bei feierlichen Gelegenheiten handelt, und unstatthaft ist es wieder, wenn der Stelle die allgemeine Wendung gegeben wird: Wenn der Sohn den Namen seines verstorbenen Vaters „erwähnt" und die erstere Formel ganz zurückgelassen

wird. In der That aber finden wir in der ganzen alten rabbinischen Literatur von diesen Formeln nicht den geringsten Gebrauch gemacht. Erst seit dem späteren Mittelalter begegnen wir zahlreicheren Eulogieen in der Literatur wie auf den Gräbern.

Der constante Gebrauch nun von Eulogieen auf diesen alten Grabsteinen und zwar schon als so gewöhnlichen Formeln, daß sie in Abkürzung, als allgemein bekannt und verständlich, angewendet werden, ist daher nicht so unbedenklich, daß wir leichten Fußes darüber hinweghüpfen können. Ein נ״ע = נוחו עדן ist für das J. 6 u. 305, in welchen es auf den Grabsteinen vorkommen soll, durchaus keine so gewöhnliche Phrase, daß wir sie da erwarten dürften, doch ist sie kurz und ungekünstelt. Wir lassen uns ein תנצב״ה aus dem J. 197 (o. 194) wie 719 umsoeher gefallen als es früher aufgelöst vorkommt und einen Bibelvers ziemlich treu wiedergiebt; ein נב״ה würden wir aus dem J. 262 und 369 nicht erwarten und ebensowenig ein ישר״כם aus dem J. 179, doch sind auch sie als Verstheile und als passende Sprüche berechtigt, die Abbreviatur ist mit Rücksicht auf die Raumersparniß, welche dem Steinmetz geboten war, gleichfalls erklärlich. Alle diese Phrasen sind übrigens in späterer Zeit so geläufig geworden, daß uns deren Vorkommen in älterer Zeit wohl Anfangs frappiren mag, wir uns dann jedoch, wenn wir sonst keine Gründe zum Verdacht haben, beruhigen. Auffallend aber bleibt eine Phrase, der wir im J. 670 bereits als Abkürzung begegnen, wie sie auch, nach Chw.'s Mittheilung ebenso im J. 640 vorkommt, und ausgeschrieben schon im J. 92 (vgl. Chw. S. 88), nämlich תשה״מ, תעל שכבת הטל על מלונו (מנ״ה,מנ״ח), es steige empor die Thauschichte auf seine (ihre) Ruhestätte. Diese Eulogie ist eine durchaus unnatürliche; sie lehnt sich zwar theilweise an einen Bibelvers (2 Mos. 16, 14), allein derselbe hat nicht die entfernteste Beziehung zu Tod und Auferstehung, er sagt, daß die Thauschichte emporgestiegen, d. h. sich von der Erde verzogen hatte und dann unter ihr das Manna sichtbar wurde. Wenn auch in einigen wenigen thalmudischen Stellen von dem Thau, als einem Symbole der einstigen Wiederbelebung, gesprochen wird, so wird doch nirgends dieser Bibelvers dafür angewendet. Kalir soll, nach Zunz, „diese Worte in Bezug auf die Erweckung der Todten symbolisirt haben"; aber, abgesehen davon, daß auch Kalir erst um die Mitte des neunten Jahrhunderts geschrieben, thut er es in einem vollständig andern und weit natür=

licheren Sinne. Er sagt von den Todten: Sie werden aufstehn, יעלו כשכבת טל, sie werden emporsteigen wie die Thauschichte. Das ist — und man bedenke, daß wir von Kalir reden! — gesundeste Natürlichkeit gegenüber unserer verschnörkelten Phrase; die Thauschichte soll emporsteigen — auf die Ruhestätte, während sie sich vom Himmel herniedersenken müßte! Eine solche unbiblische, gewundene Phrase, und dennoch im hohen Alterthume so geläufig, daß sie als allbekannte Abbreviatur angewendet wird! Dazu kommt, daß die Phrase selbst aus der spätern Literatur ganz geschwunden ist und nur von dem Karäer Hadassi in der Mitte des 12. Jahrhunderts und dann auch von späteren Karäern angewendet wird. Allerdings ist Chw. (S. 20 f. Anm.) beizustimmen, wenn er behauptet, Hadassi habe sicher dieselbe nicht erfunden, vielmehr habe er sie in Matarka und der Krim, wo sie bereits früher im Gebrauch gewesen, vorgefunden. Aber wie kam sie dorthin? Dort gab es keine selbstständige, blos eine importirte Literatur; wir haben aber nirgends für diesen ganz sonderbaren Spruch eine Handhabe, nicht einen entfernten Anklang, und so bleibt hier eine schwere Lücke auszufüllen.

Die Eulogieen insgesammt, selbst die zuletzt besprochene sehr seltsame, dürfen nun nicht bestimmen, einen verdächtigenden Schatten auf diese Grabsteine mit ihren Inschriften zu werfen; aber es bleibt hier noch ein Umstand, der aufzuhellen ist, der erklärt werden will und daher noch weitere Forschungen erforderlich macht. Dieses Zugeständniß muß der besonnene Kenner der einschlägigen Literatur den erhobenen Bedenken nothwendig machen. Mit dem Machtspruche: hier stehn die Phrasen, sie sind nicht abzuleugnen, ist es nicht abgethan, sie müssen vielmehr noch anderweitig belegt, ihre naturgemäße Entstehung muß nachgewiesen werden. In der Wissenschaft gelten allerdings auch die Thatsachen, aber, wenn er aus dem Gebiete des Lebens auch verdrängt werden mag, so behält in ihr doch der Grundsatz seine Geltung, daß die Thatsachen erklärt, in geistigen Zusammenhang gebracht werden müssen und nicht blos als existirend geduldet werden.

16. August.

Recensionen.

Schriften über den jüdischen Aramaismus.

1. Elementi grammaticali del Caldeo Biblico e del dialeeto Talmudico Babilonese de Samuel Davide Luzzatto. Padua 1865. 106 S. 8.

Diese posthume Schrift Luzzatto's scheint von ihm selbst noch für den Druck vorbereitet worden zu sein und ist bei all ihrer Kürze sehr werthvoll. Sie besteht aus zwei gesonderten Arbeiten; die erstere bietet eine kurze Grammatik des biblischen Chaldaismus (bis S. 53), die andere eine deßgleichen über den Dialekt des babylonischen Thalmud (bis Ende). Der Aramaismus erfordert eine zweifache Behandlungsweise. Man muß einmal, damit er in seinem Charakteristischen erkannt werde, alle seine einzelnen Ausprägungen — syrisch, samaritanisch, chaldäisch, mandäisch und auch diese wieder nach ihren einzelnen Schattirungen wie jerusalemisch-syrisch, das Chaldäische in der Bibel, in babylonischen und palästinensischen Thargumim, im babyl. und jerusalemischen Thalmud — züsammenfassend betrachten und das ihnen Gemeinsame feststellen. Man muß aber andererseits auch, freilich mit Voraussetzung des allen Abzweigungen Gemeinsamen, die einzelnen Ausprägungen besonders ins Auge fassen, um das ihnen Eigenthümliche festzuhalten und nicht aus einem Zweige willkürlich Bestimmungen und Formen auf den andern zu übertragen. Wenn man Dies für das Syrische und Samaritanische als selbstverständlich thut, so müssen auch die Unterordnungen des Chaldäischen, bei dem es nicht zu einer herrschenden Literatursprache gekommen, wenigstens uns keine derartige Schrift gerettet worden ist, selbstständig behandelt werden, damit nicht verschiedene Formen, die nicht gleichgültig neben einander gebraucht worden, sondern zu verschiedenen Zeiten, an entlegenen Orten und unter abweichenden Einflüssen Geltung hatten, wirr neben einander stehn. Man hat sich gewöhnt, das Chaldäische, wie es sich in dem s. g. onkelosischen Thargum, d. h. in dem babylonischen zum Pentateuche, vorfindet, als das Mustergültige zu betrachten und die Abweichungen davon in andern Schriften blos nebenbei zu verzeichnen. Es mag hier

von der Frage abgesehen werden, ob das genannte Thargum wirklich diesen Vorzug verdient; jedenfalls kommen die andern Abarten durch ein solches Verfahren nicht zu ihrer vollen Erkenntniß. Es war daher ein verdienstliches Unternehmen von Seiten Luzz.'s, die beiden wichtigen Gattungen des Biblisch-Chaldäischen und Babylonisch-Thalmudischen abgesondert, wenn auch mit beständiger Rücksichtnahme auf die allgemeinen Grundgesetze des Aramaismus, zu untersuchen, sie in der ihnen eigenthümlichen Bestimmtheit festzustellen und uns vorzuführen.

Für den biblischen Chaldaismus ist die Aufgabe eine leichtere; der Umfang seiner Quellen ist gar sehr beschränkt, er ist von ältester Zeit her, durch Punctatoren und Bibelforscher, sorgsam behandelt worden. Dennoch zeichnet sich auch die ihm gewidmete Arbeit Luzz.'s durch Genauigkeit und Einsicht aus. Gerade in diesen biblisch-chaldäischen Stücken ist die Punctation in unsern meisten Bibelausgaben ziemlich incorrect, und es bedarf der Vergleichung der ältesten Drucke und guter Handschriften, um die richtige Vocalisation festzustellen. Bei der Dürftigkeit der Quellen scheut man es oft auch nicht, fehlende Formen aus andern chaldäischen Literaturstücken zu ergänzen; L. vermeidet Dies streng. Nur was vorkommt, nimmt er auf; das Fehlende bezeichnet er als solches. Er hält auf diese Weise diese Abzweigung scharf ab, ebensowohl von den engverwandten andern chald. Sprachweisen wie von dem Hebräischen, dessen Einwirkung auf die Formen des bibl. Chaldaismus nur insoweit zugegeben wird als sie nachweisbar ist. Dieselbe Genauigkeit beobachtet er bei der Wortbedeutung und duldet auch da nicht eine Herübernahme von Bedeutungen, die nicht aus der Quelle selbst gerechtfertigt werden. So bieten unsere Wörterbücher für das bibl.-chald. הֵן zwei ganz verschiedene Bedeutungen, die eine oft vorkommende, welche dem hebr. אִם entspricht: wenn, ob, und in Verdoppelung: ob . . . ob, sei es . . . oder, aber auch eine zweite, welche mit dem hebr. הֵן übereinstimmen soll: siehe! Letztere Bedeutung weist L., und wohl mit Recht, gänzlich ab (S. 52) und erklärt die Stellen, in welchen man sie finden will, nach der sonst herrschenden Bedeutung mit richtigem Einblicke in den ganzen Sprachcharakter. So Dan. 3, 15: Nun, wenn ihr bereit seid...niederzufallen (dann ist's gut), und wenn nicht..., werdet ihr alsbald in den Feuerofen geworfen; das. 17. 18: Wenn unser Gott uns retten kann, so wird er uns auch retten, und wenn

nicht, so bücken wir uns doch nicht vor Deinem Gotte; endlich 4, 24: löse Deine Sünden durch Wohlthätigkeit, wenn Dauer sein soll Deinem Wohlergehn, d. h. vielleicht wirst Du dann Dauer haben. Um so auffallender ist es, wenn er dann (S. 53) der Partikel לָהֵן wie freilich auch Gesenius, wegen Dan. 2, 6. 9. 4, 24 die Bedeutung: deßhalb beilegt. Es heißt aber nirgends etwas Anderes als: allein, jedoch. Ueber אָסְפַּרְנָא, genau, sorgfältig (S. 49), das sieben Male in Esra vorkommt, habe ich mich in dieser Zeitschr. Bd. I S. 205 ausführlicher ausgesprochen; es bedeutet zunächst: gezählt, gleich einer Münze genau abgewogen, so daß Nichts fehlt, aufs Pünktlichste und Vollständigste, gerade wie das entsprechende מְנֵא מְנֵא תְּקֵל. Ich verweise auf die dortige Ausführung.

Schwieriger ist die Aufgabe, für den Dialekt der babylonischen Gemara die Regeln aufzuweisen und seine Formen zu erklären; in einem gemischten Jargon, dessen Punctation niemals versucht worden und nur in unzuverlässiger, oft verschwimmender mündlicher Ueberlieferung aufbewahrt worden, muß mit großer Vorsicht vorgegangen werden, um die dem ungeübten Blicke sich leicht entziehende Gesetzmäßigkeit der Ausdrucksweise zu erkennen. L. geht mit sicherem Schritte allen Verschlingungen und Verwischungen, wie sie im Volksmunde sich geltend machen, nach und weiß dennoch durch alle diese Hindernisse zum waltenden Gesetze vorzudringen. Gerade für diesen verwahrlosten und bis jetzt auch vernachlässigten Dialekt leistet L. höchst Verdienstliches. Ich mache nur aufmerksam auf die Erklärung der Vorsatzpartikel קָא oder קָ (S. 64), die sich auch in Mandäischen findet (vgl. Ztschrft. der DMG. Bd. XVII S. 422), auf die Eigenthümlichkeiten des Tractats Nedarim (S. 70), über מידי (S. 73. 94), die Abweisung des bloßen Schreibfehlers שתסרי (st. תשסרי) für 19, welchen Buxtorf und nach ihm sämmliche Grammatiker bis auf Fürst herunter aufnehmen, eine falsche Annahme, die ich schon in Wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theologie Bd. III (1837) S. 268 bestritten habe, und welche auch L. (S. 76) bekämpft, über Abba אריכא, einen Beinamen des Thalmudisten Rab, dem L. die altübliche Bedeutung: den langen, wieder zurückgiebt mit Abweisung der pretiösen neuerdings versuchten: aus Areka (S. 77), die eigenthümlichen Formen, welche von יהב gebildet werden, als kämen sie von יתב (S. 82), die Erklärungen einzelner schwieriger Partikeln wie אדרבא (S. 87), איזי (das.), אבתי (S. 88), בשלמא

(S. 89), כְּדִי (S. 91), אטו (S. 96), מטול (S. 98, vgl. diese Zeitschrift Bd. III S. 216), אידי (S. 100) und Anderes.

Auf diesem schwierigen Gebiete bleiben allerdings Einzelheiten noch unentschieden und lassen andere Erklärungen zu. Sehr gezwungen ist die Erklärung von מיירי und איריא (S. 60), als komme es von ערע, dessen erstes wie letztes Ain vielfach mit Alef vertauscht wird; weit einfacher ist, es von ירא, Afel אֵירֵי, lehren, anzeigen, abzuleiten, so daß מֵירֵי bedeutet: sie lehren, sie geben die neue Bestimmung an, und אִיתַּרְיָא als Itthafal: es wird gelehrt, angegeben (wie schon in Wissensch. Zeitschr. Bd. III S. 269 angedeutet worden). Freilich sträubt sich L. gegen die Annahme einer Itthafal-Form im Chaldaismus, allein mit Unrecht; denn wenn dieselbe auch gewöhnlich mit andern einfacheren Formen vertauscht wird, so erscheint sie dennoch dort, wo die Afelform entschieden eigenthümlich ausgeprägt ist, so daß auch das Passivum nicht von einer andern Derivation gebildet werden kann, sondern seine Ableitung von Afel scharf bezeichnen muß. Daher ist auch איתותב nothwendig als Itthafal und nicht als Ithpeal (S. 83) zu fassen. Daß das Suff. der ersten Person Sing. durch ן — statt ני — bezeichnet werde (§ 92 S. 85 f.), bezweifle ich sehr. Es ist fast durchgehends mit: uns zu übersetzen, das zuweilen auch der Einzelne von sich gebraucht, wie es auch Raschi z. B. zu Nedarim 50 b nimmt, wo er דנן erklärt mit כמו שדנתנו אתה, an einigen Stellen aber entschieden für Mehrere steht wie Gittin 47 a, wo von ihm und seinen Kindern die Rede ist; Nedarim 62 a heißt jedoch גנבן sicher: er hat sie gestohlen (vgl. auch Ztschr. der DMG. Bd. XIV S. 589). Auch ורמינהי (§ 93 S. 86) ist nicht richtig erklärt mit וּרְמִי אִינְהִי, stelle sie (die zwei Sätze einander) entgegen, vielmehr bedeutet es: wir stellten ihm (der oben aufgestellten Behauptung die nun folgende) entgegen, wir warfen dagegen ein. Seltsam ist auch die Erklärung von ממילא (S. 94); die Bedeutung steht fest, es heißt: von selbst, ausgesprochen wird das zweite Mem mit Zere מִמֵּילָא. Damit läßt sich nun die Ableitung von מִלָּה, Wort, nur sehr gezwungen combiniren, und weit einfacher ist, es mit dem mischnatischen מֵאֵלָיו zusammenzustellen (vgl. Lehrb. zur Sprache d. Mischnah S. 37). Unrichtig ist auch איתימא (S. 99 vgl. 60) als אִי תֵּימָא wenn du sagst, aufgelöst; es ist vielmehr אִתְּאֵמָא als Ithpeal zu lesen: es wird gesagt, und sein Sinn ist wie der des arab. قِيلَ,

es wird gesagt, d. h. nach einer andern Relation. Für אֶלָּא sucht auch der Vrf. (S. 100) zu weit, indem es durchgehends „allein" bedeutet nach den verschiedenen Nüancirungen dieses Wortes. Das schwierige אי נמי, dessen Bedeutung: oder auch, sicher steht, ist auch durch des Vfrs. Versuche (S. 100. 103) nicht genügend erläutert; dasselbe gilt von אלמא (S. 101). Bei כיון, das dem spätern Hebraismus entnommen ist (102), mußte bemerkt werden, daß es in der Mischnah und so auch in der Gemara, soweit es in sie übergegangen, mit folgendem ש (oder ד) gebraucht wird; es ist eigentlich ein Verbum כִּוֵּן שֶׁ, er hat festgestellt daß, d. h. da das Eine festgestellt ist, so entsteht auch das Andere daraus, daher: weil. Ganz ebenso ist es mit dem mischnaitischen הוֹאִיל, das mit darauffolgendem וְ gebraucht wird: er hat begonnen und..., so muß dann auch ein Anderes folgen.

Jedoch es ist genug an diesen Einzelheiten, die nur aufzeigen sollen, auf welch schlüpfrigem Boden man sich bei diesen grammatischen Feststellungen bewegt. Um so erfreulicher ist, wenn sich ein so kundiger Führer, wie der zu früh verstorbene Luzzatto es war, sich darbietet.

21. Juni.

2. Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schriftthums. Von Rabb. Dr. J. Levy. Drei Lieferungen, א bis חט. Leipzig 1866. 288 S. gr. Lexiconformat.

Wir begrüßen dieses Werk als eine Frucht unverdrossenen Fleißes, der das weitschichtige Material selbstständig durchgearbeitet und die Resultate mit einsichtsvollem Verständnisse darlegt. Freilich scheint sich der Herr Vrf. über den Plan nicht ganz klar geworden zu sein. Zu einem Wörterbuche über die Thargumim gehört allerdings die beständige Rücksichtnahme auf Thalmud und Midraschim sowohl sprachlich als sachlich, weil sie aus demselben Boden erwachsen sind, und wenn der Vrf. soviel aus diesen Schriften herbeigebracht hätte wie zur Vergleichung und Erklärung der Thargume nöthig und ersprießlich gewesen, so hätte er seine Aufgabe erfüllt; nun aber schließt er sehr Vieles daraus an, was ganz und gar keine Beziehung zum Thargum hat, und dennoch erschöpft er

natürlich bei Weitem nicht den lexicalischen Stoff der thalmudisch-midraschischen Literatur, und man hat daher entweder zu viel oder zu wenig. Das Werk, das wir doch nun einmal blos als thargumisches Wörterbuch betrachten dürfen, schwillt aber dadurch zu einem unnatürlichen Umfange an. Dieses Anschwellen wird auch durch den Umstand begünstigt, daß der Vrf. fast sämmtliche von ihm angeführte Stellen vollständig in Original und Uebersetzung mittheilt, was hier um so unnöthiger ist als die ganze thargumische Literatur doch eben blos Bibel-Uebersetzung ist, und wo diese sich an den Text hält und nicht paraphrastisch verfährt, eine einfache Verweisung auf die Stelle um so mehr genügte, als die hebräische Bibelstelle uns den hinreichenden Anhalt giebt. Nun aber müssen wir erwarten, daß das thargumische Wörterbuch einen Umfang von etwa 1000 großen, zweispaltigen Seiten einnimmt und einen unmäßigen Preis erreicht.

Freilich hat uns der Vrf. noch nicht in einem Vorworte die Grundsätze angegeben, nach welchen er verfahren; das kann uns jedoch nicht abhalten, dieselben, soweit sie aus der Behandlung hervorgehen, zu beurtheilen, und wir glauben dazu umsomehr verpflichtet zu sein, als es etwa auf die noch erscheinenden Lieferungen Einfluß üben kann. Die thargumische Literatur ist, wie gesagt, keine selbstständige, sie besteht aus Uebersetzungen, die freilich zum Theil paraphrastisch sind und dann den eigenthümlichen Sprachcharakter frei entfalten, zum großen Theile aber sich eng an den Text anschließen und daher auch auf alle Selbstständigkeit in der Entwickelung der Bedeutungen, in Syntax und Satzgefüge verzichten. Sie haben, abgesehen von ihrem Werthe als exegetische Documente, hauptsächlich Bedeutung, indem sie einen Zweig des weitverbreiteten Aramaismus in seiner Pflege uns kennen lehren, und sie sind daher vorzugsweise in vollem Zusammenhange mit den übrigen aramäischen Dialekten zu betrachten. Zuvor aber muß die Verschiedenheit der Thargume unter sich erkannt und beachtet werden. Das babylonische Thargum unter dem Namen des Onkelos zum Pentateuche und das Jonathan zu den Propheten schließt sich, besonders das erstere, meistens sklavisch dem Texte an; der Dialekt des Onkelos ist häufig ein willkürlich gemachter in falschverstandenem treuem Anschlusse an den Text — wie etwa der syrische des Paul von Tela an den griechisch-hexaplarischen Text —, und wir gehen irre, wenn wir seine Worte und Phrasen, ohne daß die Vergleichung

mit anderen Dialekten sie uns bestätigt, immer als ächt aramäisches Gut betrachten. Schon früher (Ztschr. der DMG. Bd. XVIII S. 653 ff. vgl. Bd. XIX S. 618) habe ich z. B. auf die willkürliche Bedeutung, welche Onk. dem Worte נכסים beilegt, es mit בנס, erzürnt, betrübt sein, verwechselnd, hingewiesen; wenn der Vrf. unt. Buchst. ב (S. 78 a) denselben als Präformativbuchstaben bezeichnet und dafür בנס als Beleg anführt, das von נסס gebildet sei, was er unter בנס (S. 101 a) wiederholt, gar das Syr. für נסס anrufend, so übersieht er hier, 1. daß der bibl. Chaldaismus בנס und nicht נסס kennt, 2. das Sam. gleichfalls jenes Wort in der Umlautung פנס darbietet, wiederum nicht נסס und 3. daß im Syr. ܢܣܣ eine ganz andere Bedeutung hat. So ist denn in בנס das Beth ebensowenig als verstärkender Präformativbuchstabe zu betrachten wie in בדר, für welches der Vrf. selbst (S. 83 a) auf das Syr. und das hebr. בזר und פזר verweist, und wie in בלם, das wiederum syr. u. hebr. ebenso lautet und nicht nöthigt, eine Verstärkung von אלם anzunehmen. Daß in den dreibuchstabigen Wurzeln ein idealer gemeinsamer Grundstamm von zwei Buchstaben erkannt wird, darf nicht zu lexikalischen und grammatischen Regeln und Ableitungen verleiten. — Wenn Onk. Exod. 21, 22 mit אתגבאה יתגבי übersetzt (S. 121 b), so ist hier das Gemachte der Ausdrucksweise recht ersichtlich. Die Thargume wollen nämlich die Strafe, mit welcher die Verletzung der schwangern Frau belegt wird, ausdrücklich nach der Halachah als eine Geldstrafe bezeichnen, weßhalb das jerus. Tharg. (I) dafür setzt: מתקנסא יתקנס von קנס (census), mit Geldstrafe belegen; dieser Ausdruck scheint selbst dem revidirenden jer. Tharg. II (dem Fragmenten-Thargum) nicht ganz zuzusagen, vielleicht weil קנס in der passiven Form nicht gebräuchlich war — sie kommt blos in dem jer. Tharg. I vor —, umsoweniger war er Onkelos classisch genug, er wählt גבא, das — gleich dem bibl. הֵרִים, worauf die Beziehung nicht übergangen werden durfte — die Bed.: erheben, Steuer, Strafe einfordern hat. Allein der sprachliche Ausdruck wird damit ganz entstellt; denn גבא heißt eben: Strafe einfordern, nicht auflegen, das Pass. also: 'es werde Strafe erhoben, was jedoch dem Texte: er werde bestraft, nicht entspricht, „von ihm", das der Vrf. hinzufügt, steht weder im Texte noch im Thargum. Unter חול (S. 243 b) wird als zweite Bedeutung angenommen: erschlaffen, erkranken, nachlassen mit Beziehung auf 1 Mos. 4, 26, wo Onkelos für הוחל setzt: חלו בני

אנשא מלצלאה. Allein das Tharg. hält hier das Texteswort bei, ihm für das Hebr. und umsomehr für das Chald. eine ganz ungehörige Bedeutung aufzwängend. Die fast von allen Uebersetzern und Erklärern getheilte Auffassung nämlich: damals begann man den Namen Gottes anzurufen, hat nur dann ihren rechten Sinn, wenn man erkennt, daß damit angedeutet werden soll, mit Enosch beginne eigentlich eine neue rechte Menschheit, die als zu Noah, Abraham und Israel fortführend, die wahre Gotteserkenntniß von Urbeginn an verkündet habe (vgl. diese Zeitschrift. Bd. I S. 175). Nach der späteren Auffassung jedoch war die Gesinnung auch jener alten Sethiten, etwa mit Ausnahme von Chanoch und Methuschelach, verdächtig, und so fand man sich auch nicht in den natürlichen Sinn dieses Satzes, deutete ihn vielmehr dahin um, die Menschen hätten sich entweiht; so Bereschith rabba c. 23 Ende, auch bei Jalkut und Raschi. Dasselbe will auch Onkelos ausdrücken, so daß er den Stamm חלל II (S. 260) — der auch erst aus dem Hebraismus in den Aramaismus übertragen ist —, nicht aber חול vor Augen hat; aber nach seiner Aengstlichkeit giebt er, nur die passive in die active Redeweise verwandelnd, den Satz ungelenk wieder, um die Deutung unentschieden zu lassen. Das Unpassende des Ausdrucks in der Uebersetzung hat der alte Vrf. des Commentars Pathschegen zu Onkelos in einer Stelle, auf die ich schon einmal hingewiesen habe (Ztschr. der DMG. Bd. XIV S. 747 Anm.), bereits richtig erkannt, aber freilich nicht damit ins Reine zu kommen gewußt; seine Worte, die in einem wenig verbreiteten und wenig beachteten Buche vergraben sind, verdienen ihrem Inhalte nach hier mitgetheilt zu werden. חלו, sagt er, in 1 Mos. 4, 26 erklärt man: sie hörten auf (כמנכר) von חלילה; allein das ist hbr., nicht aramäisch, wie denn חלילה לך (1 Mos. 18, 25) mit קושטא אינון דינך, das. 44, 7 mit חס, יחל (4 Mos. 30, 3) mit יבטל wiedergegeben wird. Er meint nun, Onk. habe wohl das Wort חל, Essig, im Auge gehabt (vgl. hier S. 257 a), etwa in dem Sinne: die Menschen wurden sauer, sündig, wie החמיץ im Thalmud gebraucht wird (vgl. das.), und es sei wohl nicht dagegen in Anschlag zu bringen, daß חַלָּא mit Dagesch, hingegen hier חַלוּ (o. חָלוּ?) Rafe gelesen werde. Allein eine andere Schwierigkeit steht entgegen, es muß nämlich eine Bedeutung aufgesucht werden, welche auch im Hebräischen üblich ist, da ja auch der Text sich desselben Wortes bedient, חלא, Essig, aber nicht hebräisch ist. Man müßte

es demnach von חלל, entweihen, ableiten, das Onkelos gleich dem Texte gebraucht; allein, wirft der Vrf. ein, dann müßte es passivisch gesetzt werden איתחלו wie 3 Mos. 21, 9, da es ja „entweiht werden“ bedeutet, es müßte denn absichtlich das Activum gewählt sein, um ihre Selbstentweihung auszudrücken. In der Bedeutung: anfangen aber kann es nicht gebraucht sein, da dafür im Tharg. immer שרא gesetzt wird. So kann der Commentator mit richtiger Einsicht eine genügende Erklärung nicht finden, die auch für das willkürlich zwängende Verfahren Onk.' nicht gegeben werden kann. — Auch חיתא III (S. 252 b) ist nur Aufnahme des hebr. Wortes, חֵיֵל 2 (S. 254, a) sklavische Uebersetzung von צבא. So giebt sich Onkelos' gezwungenes Verfahren überall kund und muß bei seiner sprachlichen Behandlung zu großer Vorsicht ermahnen.

Das babylonische Thargum wie die bab. Gemara sind es vorzugsweise, die aus dem Persischen aufnehmen; dem Vrf. stand dieses nicht zu Gebote, allein die hinlänglich anerkannte Bereitwilligkeit des Hrn. Prof. Fleischer hat diese Lücke meistens ergänzt, und wir können damit zufrieden sein. Wozu blieben jedoch die gewagten Etymologien stehn, die der Vrf. selbst für diese Worte gemacht? Wenn אספסתא z. B. (S. 49 a), Viehfutter, persisch ist, was soll die Ableitung von פסי und die Beziehung auf Sachs? אסתהר (51 a) ist persisch, also nicht von סהר, ebenso אסתורא nicht von תור = שור und nicht mit der sehr zu bezweifelnden Vorschlagsylbe אס und dgl. mehr. Ueberhaupt kann der Vrf. nicht unterlassen, unbegründete Einfälle ausführlich mitzutheilen, wenn er selbst das Richtige in eignem oder fremdem Namen auch angiebt Wenn z. B. דימוסיא (180 b) = δημόσιον ist, so erlasse man uns die Combination mit θερμολουσία, und wenn דפוס (S. 184 a) nichts anders als טופוס, Typos, ist, so hätte man das griech. ἔδαφος ganz sparen können; da der Vrf. הגון (S. 193 a) mit εὐγενής zusammenstellt, wozu dann noch das unpassende ἱκανός? So hätte uns auch die Zusammenstellung von הרפתקי mit ὥρα παθητική erspart werden können, und da die Ableitung des ותס von ἔθος, ἦθος aufgenommen wird (vgl. Lehrb. z. Spr. d. Mischnah S. 20), so war die weitere vage Vermuthung, die dennoch abgewiesen wird, sehr überflüssig, und so noch anderweitig.

Unentbehrlich ist für Erkenntniß und richtiges Verständniß des Thargumischen) und Thalmudischen) die Vergleichung mit den üb=

gen armäischen Abzweigungen, aber auch mit anderen reichen semitischen Dialekten. In dieser Beziehung hat der Herr Verf. gar Manches, aber nicht Genügendes geleistet. Ist ja selbst der biblische Chaldaismus nicht an den geeigneten Stellen herangezogen! So erfahren wir unter אזא (17a) und unter ארשא (S. 70b) nicht, daß sie bibl. sind, so wird unter חזא für das Peil חֲזֵי in der Bed.: sich geziemend zwar auf das späthebr. רָאוּי hingewiesen (S. 246a), nicht aber auf das bibl. חֲזֵה (Dan. 3, 19), das schon die Alten wie auch Hitzig im Comm., Luzzatto in der Grammatik (S. 37) richtig so auffassen, wenn auch Andere, unter ihnen auch Gesenius, bei der Bed.: gesehen worden dem Sinne und Sprachgebrauche zuwider stehen bleiben. Das Syrische ist allerdings fleißig benützt, Wörterbuch und Peschito häufig beigebracht; allein es ist bekanntlich mit unserem syrischen Wissen, insoweit es durch unsere Wörterbücher repräsentirt wird, sehr schlecht bestellt, und es muß durch selbstständige Studien ergänzt werden, wenn es zur sichern Grundlage gebraucht werden soll. Den Mangel daran erkennt man in dieser Arbeit nicht selten. Ueber אורתא ist 16a manches Ueberflüssige gesagt; wohl ist richtig ܢܘܣ angeführt, aber vorzüglich mußte auf ܢܡܘܣ verwiesen werden und auf die Ausführung in Ztschr. der DMG. Bd. XII S. 365 f. — Unter אֲחַת (18b) wird die Phrase על אחת כמה וכמה, umwie vielmehr erklärt; diese ist zwar späthebr., allein sie ist wie so vieles Thalmudische auch in späte Thargumim übergegangen. Dabei wird richtig auf das tharg. על חד תרין, zwiefach, hingewiesen, wie umgekehrt dafür unter חד (S. 238b) auf אחת. Seltsam ist schon, daß der Verf. für עַל חד תרין eine Stelle aus Jeremias aufsucht, während sie doch schon im Pentateuch sich findet wie 2 Mos. 22, 3. 6 und sonst. Eine Vergleichung mit dem Syr., das ganz ebenso ܚܕ ܒܟܡܐ und ܚܕ ܬܪܝܢ (ohne על) hat, fehlt ganz, ebenso die Hinweisung darauf, daß der Samaritaner bekanntlich diese Ausdrucksweise auch auf den hebr. Text überträgt und an den angeführten Stellen אחד שנים setzt. — Wenn zu איטמא, Schenkel (S. 22b) auf das syr. ܐܛܡܐ densus, solidus hingewiesen wird, so haben diese beiden Formen gar keine Verwandtschaft. Das syr. Wort ist gleich dem entsprechenden hebr.: zugestopft, nicht hohl, während איטמא blos eine ablautende Form für עטמא ist, wie der Verf. selbst bemerkt, und auch der Syrer sagt ܥܛܡܐ. — Zu אידא = עידא, Fest (S. 23b) wird zwar auf das arab. عيد, nicht

aber auf das syr. ܟܪܐ und ܟܪܝܪܐ verwiesen. Zu אלילא, Kundschafter (S. 32b), wird das syrische ܠܠܝܐ verglichen; da jedoch die Peschito das Wort und den ganzen Stamm an den betreffenden Stellen nie gebraucht, auch sonst der Stamm nicht einmal im Wörterbuche diese Bedeutung hat, für ܠܠܝܐ selbst nach den verschiedenen unter einander gar nicht harmonirenden Deutungen (humilis: dux, indicans viam; explorator; debilis) kein Beleg gegeben wird, so ist die ganze Angabe höchst unzuverlässig und zum Vergleiche unbrauchbar. Hingegen hätte auf das Samaritanische verwiesen werden sollen, da der samarit. Uebersetzer den ganzen Stamm an denselben Stellen wie das Thargum anwendet. Unter אצוותא führt der Verf. die syr. Uebersetzung von משארתם (2 Mos. 12, 34) mit ܦܪܝܪܗܘܢ an, auch die Bedeutung, welche Cast. dafür setzt: frigidus, und fügt derselben mit Recht ein Fragezeichen an. Auch 16, 23 hat der Syrer dasselbe Wort, indem er offenbar למשארת statt למשמרת liest (vgl. Urschrift S. 382). Die Bedeutung dieses Wortes ist gesichert: der im Troge befindliche Teig oder die zubereitete Frucht; aber das Wort ist, soviel ich weiß, noch nicht erklärt. Allein die Erklärung ergiebt sich aus dem entgegenstehenden Worte, welches sich gleichfalls im Syrischen findet. Die frisch geschnittene Frucht, die alsbald von dem Thiere in diesem Zustande genossen wird, während sie noch die Wärme des Mutterbodens an sich trägt, nennt der Syrer ܢܦܝܦܐ und setzt Dies so Jes. 30, 24. Hiob 6, 5. 24, 6; umgekehrt nun heißt die Frucht, die eingebracht und zubereitet ist: die kalte ܦܪܝܪܐ. — Unter אקמתא führt der Verf. die syr. Uebers. für שממית (Spr. 30, 28) an: ܕܡܣܬܒܟܐ, mit der auch das Tharg. nach dem Mspt. übereinstimmt, und giebt es wieder mit: die umgarnt, abweichend von Cast., indem er es wohl mit dem Hebr. סבך combinirt. Allein Cast. hat Recht; ܣܒܟ bedeutet: kriechen, wie in Ztschr. der DMG. Bd. XV S. 415 nachgewiesen worden. Ebenso stellt der Verf. unter בריתא II (S. 86a) über ܒܪܝܐ, Mast, eine willkürliche Vermuthung auf, ohne die von Gesenius (in der Abhandlung über Bar-Ali und Bar Bahlul II S. 23 f.) und von Bernstein (Ztschr. der DMG. Bd. III S. 393 f) beigebrachten Thatsachen zu beachten. Ganz umsonst will auch der Verf. unter ברא (S. 112 b) das ܘܠܢܣܒܘܗ, welches der Syrer für

יזעמוהו (Spr. 24, 24) setzt, ccorrigiren, da doch die Bedeutung von زعم, verwünschen, feststeht und dieses Wort hier das allein passende ist. Welch ein seltsamer Gedanke ist es gar, das so gewöhnliche syr. ܛܠܝ̈ܐ, Jünglinge, das der Syrer wie sonst 1 Sam. 8, 16 für בחורים setzt, in ܛܠܐ̈ umwandeln zu wollen und für dieses die Bedeutung Heerden von Kleinvieh zu erfinden (גיזרא II S. 134 a)! Selbst das thalm. גודרות hat diese Bedeutung nicht und steht mit גיזרא in keinem Zusammenhange (vgl. diese Zeitschrift Bd. I S. 63). — Für das mischnaitische גֵּט hat sich bis jetzt eine angemessene Ableitung noch nicht gefunden, während seine Bedeutung: Entlassungsurkunde, vorzugsweise der Scheidebrief, durch welchen die Ehefrau entlassen wird, feststeht. Wenn der Vrf. (S. 135 a) es mit legatum, Vermächtniß, combinirt, so ist Dies sprachlich wie sachlich ein ganz unmotivirter Einfall. Wenn er seine Vermuthung mit den Worten zu stützen glaubt: „ähnlich ist syr. ܛܛܐ, haereditas“, so müßte das syr. Wort, das allerdings Cast., angeblich nach Bar-Bahlul, beibringt, erst noch belegt werden. — Unter גרין (S. 137 b) vermißt man den Nachweis aus dem Syrischen und Arabischen, welcher auch zu richtigerer Feststellung der Bedeutung geführt hätte, da es eigentlich den abspringenden Splitter bedeutet (vgl. diese Zeitschr. Bd. III S. 210 f.). — Für גמע stellt der Vrf. (S. 145 a) nach dem Tharg. Hiob 39, 30 (33) die Bed. fest: schlürfen, einsaugen, bemerkt dann weiter: Im Syrischen ܛܡܫ in fast entgegengesetzter Bdt. profundavit, urinavit, jubatus est“. Das ist eben nach Cast., der ohne einen Beleg beizubringen, mit großer Verwirrung für das Stw. wie für die Ableitungen die seltsamsten Bedeutungen zusammenstellt. Allein ܛܡܫ heißt: in die Tiefe, namentlich des Wassers, hinabsteigen, ܛܡܫܬܐ, eine Wasservertiefung, Grube (verw. mit גּוּמָּץ und dem mischn. גומא, syr. auch ܛܘܡܫܐ, wohl auch mit dem arab. غمص, depressior terra in Zusammenhang stehend), ܛܘܡܫܬܐ, Wunde, Vertiefung, wie die Belege dafür in Ztschr. der DMG. Bd. XVI S. 298 gegeben sind. Auch im Tharg. heißt es wohl: nach Blut graben, aus der Wunde saugen. — גרדם leitet der Vrf. (S. 153 b) richtig von גדם ab; da er jedoch diesen Stamm im Chald. nicht nachweist, so hätte auf das Syrische hingewiesen werden müssen, wo er sich findet, dem arab. جذم, dem mischnaitischen גִּדֵּם, Einer der blos einen Arm

hat, dem der Arm abgestumpft ist, Sanhedrin 8,4 (vgl. andere Stellen bei Aruch und Buxtorf), und dem samarit. גדום, welches der Uebersetzer für קלוט setzt (3. Mos. 22, 23), entsprechend, und sicher bedeutet syr. ܓܕܘܡܳܐ dasselbe, während Cast. nach Ferr. ungenau ambidexter angiebt. — גרם I, verursachen, bewirken (S. 154) ist ein in Mischnah, Gemara, auch in den Thargumen sehr übliches Wort; um so auffallender ist, daß man bis jetzt in den Dialekten vergeblich eine Analogie dafür gesucht hat. Wenn Sachs (Beiträge I. S. 134) das Wort mit dem Griech. u. Lateinischen combinirt, so gehört Dies zu der ganzen falschen künstlichen Methode, die von ihm angewendet wird. Nun aber ist das Wort neuerdings auch im Syrischen aufgefunden worden und zwar in Menander'schen Sprüchen bei Land, anecdota syr. 72, 17, worauf Hr. Land auch ausdrücklich hinweist. Das durfte nun hier nicht fehlen. Die Grundbed. ist doch wohl wie in allen Dialekten: abschneiden, allein alle Stämme mit dieser Bedeutung nehmen auch die abgeleitete: feststellen an, und so mag auch גרם, ܓܪܰܡ zunächst diese und daraus die des Veranlassens angenommen haben. Jedenfalls hängt auch das arab. جرم, sich verschulden, schuldig sein, damit zusammen. — Sehr auffallend ist die Erklärung von דכורו (S. 176 a) etwa wie das Lat. virilitas, Neuheit, Zeugungsglieder, eine Art Zauberformel" (auch unter בדין S. 81 a unrichtig), während der Vrf. doch selbst sagt: = זכורו, s. d. u. er unter diesem Worte (S. 221 b) mit Verweisung auf Rödiger und Geiger das syr. ܙܟܘܪܐ und griech. ζάκορος beibringt. — Ueber דימוסיא ist schon oben (S. 241) gesprochen; auch hier hätte genauere Vertrautheit mit dem Syr. den Vrf. nicht abirren lassen. Denn wie das Wort im Arab. neben der Bed.: öffentliches Bad auch die eines öffentlichen Gefängnisses hat, so kommt ܕܝܡܘܣܝܘܢ in letzterer Bed. vor in der Chronik des Dionysius 190, 11. — Für חלטש (S. 263 b) wird sowohl aus dem späten jerus. Thargum als aus dem palästinischen Bereschith rabba die Bed.: ausziehen, als transponirt von שלח, entsprechend dem hebr. הפשיט, nachgewiesen, damit richtig הילטש = שלחא, Haut, Pergament und das Pergamentstückchen, das zum Loosen gebraucht wurde, in Zusammenhang gebracht. Diese Form findet sich nun auch im Jerusalemisch-Syrischen, wie schon aus der von Adler in Novi Testamenti Versiones Syriacae etc. S. 149 angeführten Stelle, und zwar Matth. 27, 28 und 31 er-

sichtlich ist, wo für das ܦܠܓܢ der Peschito beide Male ܢܠܦܢ steht.*) — Diese Bemerkungen aus dem Syrischen mögen mit der Besprechung einer ganz verkehrten Combination, während die einfache vernachlässigt wird, geschlossen werden. Das bekannte חס, das tharg. allein, im Thalm. gewöhnlich in Verbindung mit שלום gebraucht wird, hat die Bed.: fern sei es, bewahre. Dasselbe ist das syr. ܚܣ und die Ableitung von חוס ܚܘܣ schonen, ist so einfach und unbezweifelt, daß man gar nicht glaubt etwas weiter hinzufügen zu müssen; zum Ueberflusse kann man noch auf das ähnliche Lat. parce, pax u. dgl. hinweisen. Wahrhaft unbegreiflich ist es daher, wenn der Vrf. (S. 270 b) syr. ܚܣܝܐ, gr. ὅσιος herbeizieht und ihm die Bed.: heilig giebt! Solche Entfernung vom gesunden natürlichen Sinne und Aufsuchen des Fernliegenden und Künstlichen entstellt besonders ein Wörterbuch, das die objectivste Haltung erfordert.

Wenn nun das Syrische ungenügend, zuweilen unrichtig benutzt wird, so wird das Samaritanische ganz vernachlässigt, dieses ist aber dem Thargumischen sehr nahe stehend und beleuchtet dasselbe oft sehr. Einzelne Beispiele sind schon bisher gelegentlich vorgekommen. Ich will nur Weniges in diesem Betreff hinzufügen. Für גרם IV (S. 155 a) mit der reflexiven Bedeutung: sich selbst, bringt der Vrf. überhaupt zu wenig die ähnlichen Ausdrücke bei, aber jedenfalls durfte der Hinweis auf den vollkommen gleichen Gebrauch im Samaritanischen nicht übergangen werden. Für דמיגא II (S. 181) in der Bed.: Hebe, Erstlingsfrucht, wov. denominativ: mit solcher vermischen, weiß der Vrf. keine Analogie beizubringen, allein im Samar. ist das die geläufige Bedeutung, indem es für das Fett, das Kostbare, Gottgeweihte der Frucht gesetzt wird, was bereits von Cast. aus der Pentateuch-Uebersetzung

*) In dem nun durch dem Grafen Miniscalchi Erizzo vollständig herausgegebenen Evangeliarium Hierosolymitanum (Verona 1864) befinden sich diese Stellen zwei Male, nämlich S. 377 und S. 393 f. Dort finden wir nun noch eine dritte Stelle, nämlich Lucas 10, 30 auf S. 397, wo wiederum das ܦܠܓܢ der Peschito in ܢܠܦܢ umgewandelt ist. In dem Lexicon, welches der Herausgeber dazu gegeben, sind die beiden ersteren unter ܐܢܠܦ S. 2. und die letzte Stelle unter ܢܠܦ (S. 14.) aufgenommen, aber auf die Transposition nicht aufmerksam gemacht.

belegt ist, und auch in den von Gesenius herausgegebenen Gedichten — hie und da mit Verschluckung des 'Ain — vorkommt. Auch zu זהוהא (S. 211 b) durfte das Samarit. nicht ignorirt werden (vgl. Ztschr. der DMG. Bd. XII S. 140). — חטי II in der Bed.: verzärtelt, verwöhnt, (S. 250 b) wird durch keine Vergleichung mit den Dialekten erläutert; schon in Glossar zu den Lesestücken aus der Mischnah (S. 111 b) hatte ich auf das arab. حَظِيَ علَى und حُظِّيَ عند verwiesen, aber auch der Samarit. setzt das Wort für ענג 5 Mos. 28, 54. 56.

Bei jeder Forschung über semitische Linguistik darf endlich die sorgsame Vergleichung des Arabischen nicht fehlen; sind auch die aramäischen Dialekte dem Thargumischen enger verwandt, so bietet dennoch das Arabische in seinem umfassenden Schatze von Worten Bedeutungen oft allein ausreichende Hülfe. Kaum braucht dem Kenner nachgewiesen zu werden, wie schmerzlich hier eine solche Vergleichung vermißt wird und wie dieser Mangel von der richtigen Auffassung entfernt. Auch sind hier schon einzelne Beispiele gegeben, und es genügt noch andere wenige hinzuzufügen. Für ארע I (S. 68 f.), ܥܪܥ ist, wie Nöldeke richtig bemerkt, die ursprünglichere Form ערע und ist diese, welche in den babylonischen Thargumen beibehalten worden, in den jerusalemischen blos abgeschwächt, um nicht zwei 'Ain einander folgen zu lassen, daher wie im Stamme das erste, so im Derivat עראי, das zufällig sich Treffende, das zweite 'Ain mit Alef vertauscht wird; ערע hängt aber nicht mit dem hebr. קרה, sondern mit dem arab. عرض zusammen. Deßhalb hängt auch das andere ארע Erde, durchaus nicht mit diesem zusammen, „insofern als die Erde von den Wirkungen des Himmels und seiner Heere getroffen, beeinflußt wird“ (S. 69 a), es ist vielmehr das arab. ارض. Daß das das. angeführte עם הארץ erst die Bedeutung des gemeinen Mannes erhalten hat von den Zurückgebliebenen im Lande, in Palästina, welche sich mehr mit den heidnischen Völkern und Sitten gemischt hatten als die eifervollen aus Babylon Zurückkehrenden, also einen Gegensatz zu diesen und nicht zu dem wenig gebräuchlichen Ausdrucke בני עליה bilden, wie der Vrf. meint, darf als bekannt vorausgesetzt werden. — Ueber بعل, das dem mischnaitischen בעל die Bed.: ein Feld, das nicht von Quellen, sondern nur durch den Regen bewässert wird, sichert,

ist in der Zeitschr. der DMG. Bd. XVIII S. 598 hinlänglich gesprochen und hätte S. 106 b erwähnt werden sollen. גיגע ist keine „Afalform von dem hebr. ריגע" (S. 150 b), sondern es stimmt mit dem arab. جعجع, drängen, zusammen. ותיק bedeutet nicht scharfsinnig, tüchtig (S. 209 a), sondern achtsam, sorgfältig in der Ausübung und hat gar keinen Zusammenhang mit dem angeblichen, sehr unsichern Verbum ותק, zerschlagen, sondern ist das arab. وثيق. Und so ist gerade auf diesem Gebiete noch eine reiche Lese zu halten.

Nachdem so einige allgemeine leitende Grundsätze, welche bei einem derartigen Wörterbuche zu beachten sind, hervorgehoben worden, soll hier nicht weiter auf Einzelheiten eingegangen werden. Der Vrf. unterläßt es, manche bereits veröffentlichte Resultate zu benützen, gegen andere polemisirt er mit einer gewissen Lust an Künstlichkeiten und anscheinend scharfsinnigen Combinationen, die oft sehr unangenehm auftritt; viel zu weit würde es führen, über einzelne Wortbedeutungen und den Sinn mancher angeführten Stelle, die nicht mit der wünschenswerthen Genauigkeit angegeben sind, in Verhandlung zu treten. Es werde daher blos noch über zwei Stellen gesprochen, auf welche ich die Aufmerksamkeit der Forscher lenken möchte. Unter אורעיתא (S. 69 b) führt der Vrf. die Uebersetzung des jerus. Tharg. I zu den Worten 5 Mos. 1, 44: כאשר תַּעֲשֶׂינָה הדברים mit היכמא דחדדן אורעייתא an und giebt sie wieder: sowie es (?) stechen und dabei selbst leiden die Hornissen; er liest offenbar דחדדן mit zwei Daleth und denkt an חד, scharf. Allein unter חוש I, worauf er bereits hier verweist, liest er (S. 245 b) דחררן mit zwei Resch und übersetzt es neben „stechen" noch mit „brennen"; ausdrücklich weist er auch unter חרר (S. 245 a) die Lesart mit Daleth ab, adoptirt die mit Resch, verweist auf חר II, wo wir denn wirklich (S. 279 a) die Correctur wiederholt finden und als Uebersetzung lesen: brennen d. h. Brandwunden beibringen. Daß der Uebersetzer die Israel verherrlichende Wendung im Sinne habe, die Raschi der Stelle giebt, wie der Vrf. meint, daß nämlich die Bienen mit ihrem Stiche, den sie beibringen, selbst sterben, so auch die Verfolger der Israeliten, indem sie ihnen eine Niederlage beibrachten, selbst zu Grunde gingen, dafür spricht gar Nichts. Allein die ganze Bedeutung: brennen als transitiv ist für חרר nicht üblich, blos das Palpel wird transitiv, und offenbar will der Uebersetzer eine andere Lesart und einen andern Sinn ausdrücken. Da-

rauf weist eine Mischnahstelle, welche der Vrf. selbst anführt, wie die Version der andern aramäischen Uebersetzer. Die Mischnahstelle ist Okzin 3, 11, wo die Honigwaben als bereit liegend bezeichnet werden משיחרחר, was der Vrf., nach Vorgange mehrerer Rabbinen, richtig erklärt: sobald man anbrennt, erhitzt, um die Bienen zu verjagen und sich der Honigzellen zu bemächtigen. Dasselbe sagt nun das Tharg.: wie entbrennen, heiß werden die Bienen und leiden, d. h. indem ihnen durch das in ihrer Nähe angezündete Feuer heiß wird und die Hitze sie verjagt. Dasselbe will der Syrer sagen mit seinem ܟܘܪ̈ܐ ܡܬܥܛ̈ܢܐ, angeräucherte Bienen, dasselbe das babyl. Tharg. wenn es דנתכין, ab-, zerfließen setzt (eine seltsame Erweiterung dieser Uebersetzung findet sich in Sotah 48 b), dasselbe auch jerus. Tharg. II mit dem einfachen דרדיפו, verjagt werden. Daß sie nun übereinstimmend diesen Sinn wiedergeben, beweist daß sie von unserer Punctation abweichen und wohl תְּעֻשַּׁנָּה, eingeräuchert werden, lesen, was der Syrer wörtlich, die Thargume mehr dem Sinne nach wiedergeben. Diese Uebereinstimmung der Peschito mit sämtlichen Thargumen, und zwar ausschließlich mit ihnen, während alle andern Uebersetzer abweichen, ist von einem allgemeinen Interesse. — Unter חביבא führt der Vrf. (S. 233 b) die Uebersetzung des jerus. Tharg. II 5 Mos. 27, 23 חתנתו mit חביבתיה an und nimmt Dies, wie schon Buxtorf thut, nach dem Texte als Schwiegermutter. Allein es ist schwer zu glauben, daß der Thargumist dieses Wort so gebraucht haben sollte. Bedenkt man hingegen, daß mehrere alte Uebersetzer, wie die 70 und Aquila, wohl auch Symmachus an der Erwähnung der Schwiegermutter hier Anstoß nahmen und sie in Schwiegertochter, Schwägerin und dgl. verwandelten (vgl. diese Zeitschrift oben S. 57 f.), so ist es wohl wahrscheinlich, daß auch das Thargum den, dem hebr. דודה entsprechenden allgemeinen und unbestimmten Ausdruck חביבתא wählte.

Die Ausführlichkeit, mit der wir auf das Werk eingegangen, bezeugt daß wir ihm Bedeutung beilegen, und wenn wir auch Mannichfaches daran auszusetzen finden, so bereichert jedenfalls der Vrf. das Material durch sein fleißiges Zusammentragen des ganzen thargumischen Sprachschatzes, durch sorgfältiges Eingehn in denselben und handschriftliche Vergleichung, wie durch Herbeiziehung thalmudischer Parallelen. Hoffentlich wird in den folgenden Lieferungen Unnützes beseitigt, das Ganze compacter zusammengefaßt,

der Ausdruck sorgfältiger gewählt, die Vergleichung mit den Dialekten reicher und sorgsamer angebracht werden; möge das bisher rasch fortschreitende Unternehmen in seiner baldigen Vollendung nicht durch die tiefe Trauer der Gegenwart unterbrochen werden, vielmehr dem Vrf. ein rühmliches Zeugniß, der Wissenschaft förderlich bald als ein Ganzes vor uns stehn!

26. Juni.

3. Johannis Buxtorfii lexicon Chaldaicum Talmudicum et Rabbinicum, denuo editum et annotatis auctum a Dr. Ph. B. Fischer, Theologo Hebraeo, et Dr. Ph. Hermanno Gelbe, Theologo Christiano. Fasciculus I. bis אריל. Leipzig 1866. 40 S. gr. Lexikonformat.

Daß durch Levy's Wörterbuch der alte Buxtorf noch nicht überflüssig gemacht worden, ergiebt die vorstehende Anzeige; er bleibt immer noch der Einzige, der das ganze Gebiet umfaßt. Freilich tritt sein Werk immer mehr hinter die Anforderungen unserer Zeit zurück. Er hat eigentlich blos den Stoff verarbeitet, den ihm Nathan im Aruch und Levita im Methurgeman zugeführt haben, ihn nur in Betreff des Thargum wesentlich bereichert, sonst nur durch sehr zufällige Lectüre; er hat sich arge Mißverständnisse zu Schulden kommen lassen, ist gemäß seiner Zeit sehr wenig bekannt mit den andern semitischen Dialekten, und von einer wissenschaftlichen Anordnung der Bedeutungen ist keine Spur. Es bedürfte gegenwärtig eines ganz neuen Werkes, in welchem das ganze thalmudische und midraschische Literaturgebiet selbstständig und umfassend behandelt werden müßte mit den Mitteln und nach den Anforderungen unserer Zeit; das Thargumische könnte nunmehr wegbleiben, wenn auch die Parallelen daraus, wo sie zur Beleuchtung dienen, nicht fehlen dürfen, und auch die Neubildungen des späteren Rabbinismus, diese willkürlichen Schöpfungen, könnten zurückbleiben, etwa besonders bearbeitet einen Anhang bilden. Der Gedanke aber, Buxtorf herauszugeben, zu ergänzen und zu berichtigen, ist ein sehr unglücklicher, und wie er hier auszuführen begonnen wird, das allerkläglichste Unternehmen. Buxtorf's Fehler sind fast durchgehends unberichtigt geblieben, die Zusätze aber sind plan- und gedankenlos, ein Conglomerat der bodenlosesten Einfälle. Dafür

Belege zu geben ist so überflüssig, daß es Zeit- und Raumverschwendung wäre weiter darauf einzugehn; wem das erst bewiesen werden muß, dem läßt sich Nichts beweisen. Man drucke lieber einfach den Buxtorf ab, wenn er selten geworden ist, aber man verschone uns mit solcher Zukost, mit solch wahrer Verballhornung!

4. תרגום של דברי הימים (Thargum zur Chronik), erstes Heft, das erste Buch enthaltend, XII und 96 S. 8, Dabei: Ein lateinischer Commentar aus dem IX Jahrhundert zu den Büchern der Chronik, kritisch verglichen mit den jüdischen Quellen von Dr. Abraham Rahmer 43 S. 8. Thorn 1866.

Von dem Thargum zur Chronik, sicher einem Nachwuchse der thargumischen Literatur, sind erst spät zwei Recensionen durch den Druck zugänglich geworden, die erste nach einem Erfurter Codex durch Beck, Augsburg 1680—3, die zweite nach einem Cambridger Cod. durch Wilkins, Amsterdam 1715, beide stattliche Quartbände, die erstere, abgesehen von der lateinischen Uebersetzung, welche auch die zweite hat, mit einer übergroßen Anzahl ganz überflüssiger und nicht hierher gehöriger Anmerkungen versehn. Die Handschrift, welche Beck vorlag, war an vielen Stellen defect und dabei sehr fehlerhaft, während die von Wilkins vollständig ist und einen correcten Text darbietet. Dennoch ist die letztere unter uns seltner, und Hr. Dr. Rahmer hat sich daher veranlaßt gesehen, dieselbe neu herauszugeben und die Abweichungen der Beck'schen Ausgabe in Anmerkungen zu verzeichnen. Er hat die lateinische Uebersetzung zurückgelassen, die auch im Grunde überflüssig ist; bedenklicher ist schon, daß er uns den Text unpunctirt giebt. Schlimmer noch ist, daß mehrfach Druckfehler hinzugekommen sind, die am Ende nicht berichtigt werden. So fehlen z. B. zu 2, 31 vor dem letzten Worte: ורבני ששן, heißt es 8, 32 וירושלם für 'בי, ist das. V. 9. בנ״ש ואה in zwei Worten gedruckt, während es als ein Wort stehn sollte; auch bei Wilkins ist freilich eine kleine Trennung, aber man ersieht das Richtige sowohl durch die Punctation als auch durch die lateinische Uebersetzung: desponsata. Sonst bietet der neue Herausgeber Nichts, doch folgen vielleicht noch Abhandlungen im zweiten Hefte, das bald erscheinen möge. Die hebräische Vorrede zwar hält sich an den engen Standpunkt, den so Manche einhalten zu müssen

glauben, wenn sie hebräisch schreiben, und wir könnten dieselbe ohne Schaden entbehren; auch einzelne gelegentliche Bemerkungen machen stutzig. Wenn der Herausgeber an mehrern Stellen הֵי כְּ, das ganz gut aramäisch ist, mehrfach in הֵיךְ corrigiren möchte, ist Dies eine Verkennung des aramäischen Idioms; wenn er unsere Capiteleintheilung für maßorethisch hält (S. 14 Anm., S. 35 Anm. 15), so ist das ein literargeschichtlicher Irrthum. Jedoch wir wollen, bevor wir weiter urtheilen, das zweite Heft abwarten.

Unterdessen bietet der Herausgeber eine Vergleichung der in Hieronymus' Werken abgedruckten, aber ihm nicht angehörigen Quaestiones zur Chronik mit der Hagadah, die im Ganzen Richtiges enthält, aber wenig Neues bietet. Die Bemerkungen über בכלב, die S. 12 N. 5 beigebracht werden, finden sich bereits im Chaluz, die über מזרע המלוכה S. 12 N. 6 mit Beziehung auf die quaestiones in meiner Urschrift S. 307.

27. Juni.

5. Aus der Petersburger Bibliothek. Beiträge und Documente zur Geschichte des Karäerthums und der karäischen Literatur. Von Adolf Neubauer. Leipzig 1866. XII und 150 und סד S. 8.

Eine kleine, aber höchst inhaltreiche Schrift, welche aus den merkwürdigen Sammlungen, die Firkowitsch nach Petersburg gebracht hat, zahlreiche und interessante Auszüge giebt. Zu bedauern ist, daß den Herr Vrf. die Kürze seines Aufenthalts in Petersburg gezwungen hat seine Zusammenstellungen mit großer Raschheit zu veranstalten, und sein unstätes Leben auf mannichfachen Reisen ihn dann verhindert hat, der Darstellung und der Correctheit des Druckes die nöthige Sorgfalt zu widmen. Die zwei hebräischen Beilagen, das Apirion des Salomo Troki und das Lebusch malchuth des Mordochai ben Nißan, beide aus neuerer Zeit, von denen die letztere auch fast ganz im 5ten Cap. (S. 88—102) deutsch wiedergegeben ist, haben weit weniger Werth als die in den XL Noten (S. 103—130) und in den drei Anhängen (S. 130— 150) mitgetheilten Belege, Epigraphe, Documente und sonstige Auszüge. Der Vrf. will blos einen kurzen Ueberblick geben, zum tiefern Studium dieser Ausbeute anregen, enthält sich selbst aber absichtlich jedes kritischen

Eingehens und entscheidenden Urtheils, und so müssen auch wir uns mit dieser trocknen Anzeige begnügen und können nur die Aufforderung daran knüpfen, von dieser reichen Sammlung Gebrauch zu machen, aber auch die nöthige kritische Behutsamkeit dabei nicht zu unterlassen.

23. August.

6. Deutsche Vierteljahresschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik ... Herausgegeben von Dr. M. Heidenheim. Heft 7 und 8 (Bd. II 3 und 4). Gotha 1863—65, S. 251—497. Bd. III Heft 1. Zürich 1866. 128 S.

Wir bringen die in der Aufschrift verzeichneten, in langen Zwischenräumen erschienenen neusten drei Hefte dieser Zeitschrift hier zur Anzeige, um eine früher (Bd. II S. 287 ff.) gemachte Mittheilung über die sechs vorangegangenen zu vervollständigen. Daß sie sich überhaupt weiter erhält, ist merkwürdig genug. Uns interessirt, wie bereits bemerkt, vorzugsweise, daß sie zuweilen einiges samaritanische Material bringt; aber freilich kommt sie dann entweder in ihrem kriechenden Gange damit zu spät oder sie bringt es in ganz verdorbener Gestalt mit den ärgsten Mißverständnissen. Während Hr. R. Payne Smith mit der samaritanischen Chronik des Abulfatch beginnt und auf 60 Seiten einen kleinen Theil derselben mit englischer Uebersetzung und spärlichen Anmerkungen bringt, ist dieselbe vollständig durch Vilmar erschienen. Von größerer Bedeutung sind die samaritanischen Originalien. Bd. II S. 460—5 werden einige Berichtigungen zu den von Gesenius veröffentlichten (und von Kirchheim reproducirten) samaritanischen Gedichten nach nochmaliger Einsicht der Handschrift beigebracht, S. 472—85 eine neue Litanei Marka's, und Bd. III S. 94—113 Passah-Lieder der samaritanischen Hohenpriester Marka, Pinchas und Abischa. Die zwei ersten Stücke erfahren eine eingehende Würdigung in einem der Zeitschrift der DMG. übergebenen Aufsatze, und auch die letzteren werden daselbst berichtigt werden.

In Betreff biblischer Wissenschaft werden Aufsätze wie „zur Textkritik der Proverbien", „über eine Leydener Psalmen-Handschrift" und Aehnliches am Besten beurtheilt, wenn man sie mit Schweigen übergeht. Die Flüchtigkeit, mit der Hr. H. arbeitet, zeigt sich recht auffallend in dem Aufsatze: Ueber die Entstehung

der 70 Aeltesten (Bd. II S. 286 ff.). Da heißt es (S. 290), die beiden Brüder Nadab und Abihu würden Num. 26, 9 „Aelteste" genannt. Daß dort nicht von Nadab und Abihu, sondern von Dathan und Abiram gesprochen wird, sieht ein Jeder, der die Stelle nachschlägt. Diese werden nun freilich als קריאי העדה bezeichnet, aber so, nämlich נשיאי עדה קראי מועד, werden sogar alle 250 Männer genannt, welche mit Korah, Dathan und Abiram wider Moses und Aaron sich auflehnten (das. 16, 2). Die ganze Entdeckung H.s erfahren wir auf derselben Seite. Der Aeltestenrath, sagt er, bestand aus 70 Mitgliedern, weil die Zahl der Familienhäupter und Stammfürsten in der Wüste so viel betragen hat. Zu diesem Zwecke stellt er eine Tafel der Familienhäupter nach Num. 26, 5 ff. mit Hinzufügung der Stammfürsten nach daselbst 1, 5 ff. auf, welche zusammen als 70 berechnet werden. Unglücklicher Weise hat sich da aber ein Rechnungsfehler eingeschlichen; von Simon werden nämlich dort nicht 6, sondern blos 5 Familienhäupter aufgezählt, und wenn das Stammhaupt hinzugefügt wird, so kommen 6, nicht 7 heraus, wie der Vrf. aufstellt, die Gesammtsumme demnach 69, nicht 70! — Eine andere Probe liefert eine Bemerkung über שבלול Ps. 58, 9 (Bd. III S. 75 ff.). Während Dies von den 70 mit „Wachs" übersetzt wird, ist die recipirte Bedeutung: Schnecke. „Doch finden sich, sagt Hr. H., schon im Talmude noch andere Ansichten. So wird schon Kelim p. 34, unter שבלול der Maulwurf verstanden, während der Vrf. des Aruch (s. v. אשת) wieder an ein Thierchen denkt, das, sobald es aus der Schale kriecht, sich nach und nach auflöst." Andere hätten wieder an שבלת gedacht und es bald als „Ähre" bald als „Strömung" genommen. Hr. H. selbst macht nun die Conjectur, für שבלול müsse שמנון gelesen werden, das bedeute: Fettigkeit, Wachs. Wir lassen diese Conjectur auf sich beruhen und bleiben bei der thalmudischen Auffassung des Wortes. Nun sind aber die Thalmudisten über dieses Wort nicht im geringsten Zweifel; es war bei ihnen (vgl. z. B. Schabbath 77 b) im Gebrauche und sie erklären es (Bereschith rabba c. 51) mit כילי״, *κοχλίας* cochlea, לימצא, *λεἰμαξ*, limax, Schnecke, und das letztere Wort namentlich deutet auf die ihr anklebende Feuchtigkeit hin. Nirgends wird von ihnen das Wort als Maulwurf erklärt, vielmehr wird אישות so gedeutet und dafür auf אֵשֶׁת in unserm Verse, nicht aber auf שבלול Bezug genommen (Moëd katon 6 b). Nur אישות, nicht שבלול, findet sich auch in

M. Khelin 21, 3 (in den Gemara-Ausgaben f. 41 a, nicht p. 34). Wie so kommt nun Hr. H. zu seinen Irrthümern? Er hat den Aruch unter שבלול nachgesehen, da fand er: כבר פירשנך בערו אשת er ging nun zum Artikel אשת, da ist die Stelle aus Khelim angegeben mit der so häufig falschen Ortsangabe am Rande: דף ל״ד, auch die Erklärung aus Moëd katon, und nun wirft Hr. H. die Bedeutungen unter einander, trotzdem daß Nathan ausdrücklich שבולל als Schnecke erklärt, wie der Vrf. selbst angiebt. Das Beachtenswertheste dürften noch sein die Mittheilungen von Spiegel „über die Bedeutung des Wortes Ararat" (Bd. II S. 417 ff.) und von Birch „die hebräischen Worte in den hieroglyphischen Inschriften" (das. S. 421 ff.).

30. August.

Nachschrift.

Von Levy's hebräischem Wörterbuche (N. 2) liegt nun auch das vierte Heft vor, bis כרדום reichend (— S. 384). Es ist in gleichmäßiger Weise wie die früheren Hefte gearbeitet, theilt deren Vorzüge wie Mängel. Als eine beachtenswerthe Erklärung heben wir hervor die des Wortes מלטמיא im Oholoth 17, 3, in welchem der Verfasser das מ als die Präposition מן und לט' als λατομεῖον, Steinbruch, auffaßt (unter טמיא S. 307 b). Daß die mangelhafte Benutzung der Dialekte sich gleich geblieben, zeigt das Folgende. Selbst das Spätbiblische ist nicht genügend beachtet. So mußte zu טיב (S. 292 a) auf טוֹבָה (Neh. 6, 19) verwiesen werden (vgl. Urschrift S. 44 Anm.) und auf den so äußerst häufigen Gebrauch im jerusalemisch-syrischen Evangeliarium, für die thalm. Phrase כבש על השפחה (S. 352 b) Esth. 7, 8 לכבוש את המלכה als Parallele angeführt werden, indem dort bereits diese Bedeutung: als Beischläferin behandeln, hervortritt und der Ausdruck ist ähnlich mit דרוכה und ܕܪܘܣܐ, das der Verfasser selbst unter דרס anführt. Auch bei בְּכֵן (S. 369 b) fehlt der Hinweis auf das Spätbibl. und Jerus.-Syrische. Genauere Vergleichung mit dem Syrischen vermißt man z. B. bei כבריתא (S. 352 a), wo auch die Hexapla Ezech. 20, 6. 15 deutlich für den zweiten Buchstaben ein Beth hat, bei כמסה (S. 368 b f), wo es unbegreiflich ist, wie dem Vrf. das bibl. מסת (5. Mos. 16, 10), das häufige syr. ܡܣܬ, das noch üblicher im Jerus.-Syrischen ist, nicht genügt,

so daß er sich zu den seltsamsten Conjectüren veranlaßt sieht, bei כונשׁרָא (S. 374 a), wofür die syrischen Parallelen bereits in der Ztschr. der DMG. (Bd. XVI S. 298) gegeben sind. Ganz besonders aber bietet, wie schon aus den angeführten Beispielen hervorgeht, der jerus.-syrische Dialekt reiche Parallelen. Dem הטיח, an-, ausstoßen (S. 296 b) entspricht in diesem Dialekte ܐܛܝܚ, יאות als Adverb (S. 324 a) ist dort auch ganz gewöhnlich. Wie יליף mit folg. Participe in der jerus. Gemara bedeutet: gewohnt etwas zu thun, so im jerus. Evangeliarium ܝܠܦ, das außer den bereits von Miniscalchi Erizzo beigebrachten Stellen noch Lucas 2, 27. 4, 16. Joh. 19, 40 vorkommt. Für את und ית in der Bed.: der da (S. 347 a) ist schon in dem Lehrbuch zur Sprache der Mischnah (S. 36) der Nachweis aus diesem Dialekte und dem Samaritanischen beigebracht. Eine Hinweisung auf das Samaritanische durfte auch nicht bei טמיא (S. 307 ab) fehlen, da עצמות 4 Mos. 24, 8 dort mit טמים wiedergegeben wird. — Das Arabische würde Bedeutungen verständlich machen wie טהר, Oberfläche (S. 295 b), nämlich gleich ظَهْر, Rückseite, כנף I (S. 371 b) vereinigen = كنف, umgeben, כרגא, Kopfsteuer (S. 384 b), wo das bekannte خراج, Cahradsch, seltsamer Weise fehlt.

Solche Parallelen würden wichtiger sein als die weitschweifigen Combinationen und anderes Ueberflüssige, das uns geboten wird. Noch zwei Mal (unter טין und unter טנך) wird uns erzählt, daß Kimchi und nach ihm Buxtorf eine Thargumstelle falsch verstanden haben, nachdem wir dasselbe schon unter בטינתא erfahren haben. Die Conjectur über ינים וימברים oder יוחנא וממרא — so, nicht יוחנן heißt es Menachoth*) 85 a—, daß unter diesen nämlich Johannes und Jesus zu verstehen seien, dennoch dieselben bereits 2 Timoth. 3, 8 als ägyptische Zauberer aus der Zeit Moses genannt werden (S. 337 b) hätte gewiß ein jeder Leser dem Vrf. mit Vergnügen erlassen.

---

*) Gelegentlich sei bemerkt, daß der Vrf. durchgehends Minach. schreibt. Allein der Pl. von מִנְחָה heißt, wie schon Kimchi und A. bemerken: מְנָחוֹת (vgl. Lehrbuch zur Spr. d. M. S. 33). Aber selbst wenn man das Wort mit dem Nakdan Schimschon und dem Karäer Aaron ben Joseph (zu 1 Mos. 32, 13) von נחה ableiten wollte, müßte der Pl. מִנְחוֹת lauten, aber das Mem mit Chirek und dennoch das Nun mit Kamez zu punctiren, das nennt der Thalm. „auf zwei Rennern zugleich reiten lassen."

Auch der Nachweis, welcher für Vertauschung des Jod und Kaf am Anfange des Wortes beigebracht wird, von ܝܪܟܒܐ = כרכב, während jenes sicher nur als Schreibfehler in Cast eingedrungen ist, wäre besser zurückgeblieben; כרכב ist natürlich = כבכב, wie טרטלותא = טרלטל'. Nachdem כביש Ps. 110,1 richtig als Hauptwort aufgenommen ist, begreift man nicht, warum es auch als Peil im Verbum erscheint. Jedoch solche einzelne Berichtigungen würden uns zu weit führen. Wir können nur wiederholen, daß, bei aller Anerkennung der tüchtigen Studien des Vrfs., fleißigere Benutzung der Dialekte, größere Kürze in der Stellenbeibringung, sorgfältigere Wiedergabe in den Bedeutungen, überhaupt aber mehr Selbstbeschränkung in willkürlichen Einfällen für die noch folgenden Lieferungen ernstlich zu empfehlen ist.

7. Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt von Dr. M. Joel. Breslau 1866. IV und 83 S. 8.

Früheren Arbeiten über die Religionsphilosophie des Maimonides und Levi's ben Gerson fügt der Hr. Vrf. nun als dritte die Abhandlung über die Lehren an, welche Chasdai Crescas aufstellt. Indem dieser etwa zwei Jahrhunderte nach Maimonides, etwa siebzig Jahre nach Levi auftrat, weicht er von seinen Vorgängern sehr ab und steht oft in scharfem Gegensatze ihnen gegenüber. Maimonides ist der consequente arabische Aristoteliker, der darauf ausgeht, das Judenthum mit dem von ihn vertretenen philosophischen Systeme in vollen Einklang zu setzen; auf diesem Wege zwingt ihn jedoch das Bemühen der gegenseitigen Ausgleichung bald das eine bald das andere umzudeuten. Die einfachen Ausdrücke der Bibel vergeistigt er durch metaphorische Erklärung, während er ein jedes übernatürliche Eingreifen nicht wörtlich aufgefaßt wissen will, bald künstlich wegdeutet, bald nur als im symbolischen Traumgesichte geschaut zugesteht, die Satzungen aber lediglich als Mittel betrachtet zur Förderung entweder der Erkenntniß oder der Sittlichkeit, die ihm eine Vorbedingung für die Erlangung der reinen Erkenntniß, das höchste Ziel des Menschen ist. Bei aller Abschwächung der Spannkraft, welche er dem Judenthum hiemit ansinnt, will es ihm doch nicht gelingen, tief wurzelnde

Anschauungen desselben so fügsam zu machen, daß er sie in sein System einordnen könnte. So sucht er z. B. über die Auferstehung der Leiber eigentlich mehr hinwegzuschlüpfen, als daß er sich mit ihr auseinandersetzte; er weist sie principiell ab und läßt sie nur durch das Hinterpförtchen eines wunderbaren Actes, der nun einmal Glaube der Gesammtheit sei, aber in seinem Systeme keinen Raum findet, wieder einschleichen. Auch die Lehre von der Weltschöpfung widerspricht dem Aristotelismus; in Betreff ihrer ist M. entweder selbst nicht mit sich vollkommen in's Reine gekommen oder er will sich nicht zur vollen Consequenz seiner Lehre bekennen. Er würde der Annahme von der Ewigkeit der Welt einen Widerspruch, wie er sagt, nicht entgegensetzen, wenn genügende Beweise für sie vorhanden wären, er würde sie im Ganzen mit Aussprüchen und Anforderungen der Bibel doch wohl in Einklang zu bringen wissen. Wenn er Dies dennoch unterläßt, so geschieht Dies, wie er behauptet, weil eben die Beweise dafür nicht unerschütterlich sind, aber, wie es scheint, doch dazu veranlaßt, weil dann die Möglichkeit der Wunder, die für ihn zwar nicht eintreten können und die er dennoch in Abschwächung stehen läßt, ganz wegfallen würde.

Diese Vermittlung mußte nach beiden Seiten hin unbefriedigt lassen. Während die Einen gegen die Entleerung eines positiven Glaubensgehalts, gegen die verhüllten Leugnungen wunderbarer Thatsachen und die Degradirung der Vorschriften als unmittelbarer Förderungen zum wahren Seelenheile entschieden Protest einlegten, fanden die Andern, daß der Erhaltung des Friedens zu große Opfer gebracht seien und sie fühlten sich angetrieben, wenn auch nicht zur Anklage, so doch zur Lüftung des Schleiers, zur Beseitigung der Halbheit. Namentlich das Zugeständniß über die Weltschöpfung reizte zum Widerspruch, und so ist es der offene Ausspruch von der Ewigkeit der Welt, welcher besonders als Levi b. Gerson eigenthümlich Aufsehen machte, während er auch energischer mit dem Wunderbegriffe, der Erklärung über Vorsehung, Allwissenheit u. s. w. zu Werke ging. Levi verhielt sich wie alle Provenzalen jener Zeit die Arbeit der arabisch-spanischen Vorgänger aufnehmend und sie fortführend, ohne eigentlich neue Gesichtspunkte aufzustellen. Anders gestaltete sich die philosophische Fortentwickelung unter den spanischen Juden selbst. Sie lebten unter der Einwirkung des mit aller Macht gegen alle bis dahin vorherschenden Ele

mente siegreich sich ausbreitenden Christenthums; die Energie, die dasselbe auch zur geistigen Vertheidigung des durch die Waffen erworbenen Besitzes entfaltete, bildete nunmehr die Atmosphäre, deren Athem auch die Juden aufnahmen. Diese Bewegung, welche die geistigen Luftschwingungen auch im Lager der Fernstehenden, ja der Gegner bewirken, ist eine so nothwendige, daß sie unbewußt von derselben ergriffen werden und nur den offenbar ihnen widerstrebenden Erscheinungen sich entgegenstellen. Wenn der Spanier Isaak Albalag, vielleicht schon vor Gersonides, die Welt gleichfalls als ewig setzt, so legt er jedoch nicht den Nachdruck auf die Ewigkeit eines außer Gott vorhandenen Stoffes, vielmehr betont er die Zeitlosigkeit der Schöpfung, sie ist ihm der ewige Act Gottes, ohne den dieser selbst nicht gedacht werden könne. Diese ewige Schöpfung der Welt scheint mir ein Reflex des Christenthums zu sein; die ewige Zeugung des eingeborenen Sohnes, die als eine nothwendige Ausstrahlung Gottes gedeutet wurde, nahm unter den philosophischen Juden die Wendung nach der Welt hin. In gleicher Weise prägt sich bei demselben Albalag die Einwirkung christlicher Anschauung ab in der ernstgemeinten oder vorgeblichen Scheidung zwischen Philosophie und Glauben, die beide neben einander ihre berechtigte Geltung haben, wenn sie auch nicht einstimmig sind; diese Selbstständigkeit des Glaubens, das dem Wissen widerstrebt, ist dem früheren philosophischen Denken fremd.

Von der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts an begann der Druck immer schwerer auf den Juden in Spanien zu lasten, Polemik und Bekehrungsversuche gewannen immer verstärkte Energie; gerade in den kühnsten Denkern mußten sich diese Verhältnisse sowohl in dem was sie bekämpften als auch in ihren Feststellungen ausprägen. Wenn Chasdai Crescas der Messiaslehre, bei aller gläubigen Annahme derselben, die Geltung einer Fundamentallehre abspricht, so trieb ihn offenbar dazu ein versteckter Kampf gegen das Christenthum, dem er die Spitze seiner Polemik abbrechen wollte, wie ich Dies bereits früher in Beziehung auf Chasdai's Schüler, Joseph Albo, der diese Behauptung noch nachdrücklicher betont, nachgewiesen habe. Wenn umgekehrt Chasdai die Annahme der Erbsünde ohne Weiteres einfließen läßt, so ist Dies ein unbedachtes Zugeständniß, das er wie der fast gleichzeitige Salomo Alami, bei dem ich Dies gleichfalls aufgewiesen, der christlichen Lehre macht, ohne dessen Begründung zu untersuchen und dessen Tragweite zu

bedenken. Jedoch das sind Einzelheiten. Bei einem so consequenten und energischen Denker, wie Chasdai war, mußte unter den gegebenen Einflüssen die ganze philosophische Anschauung zum vollen Gegensatze gegen den arabischen Aristotelismus sich gestalten. Als höchstes Ziel mußte die Erkenntniß hinter die Glaubensseligkeit, das Streben nach Wahrheit hinter praktisches Liebeswirken, in Gott selbst die höchste Weisheit hinter die etwas pathologische Liebe zurücktreten. Es treten hier christliche Einwirkungen hervor, so wenig sich Chasdai derselben bewußt war, und so selbstständig er sich auch in seinem Denken bewegte. Derselbe Fall ist auch mit der Bedingtheit der Willensfreiheit. Wenn im Christenthum die Gnade den Glauben wirkt, also selbst die Gesinnungen nicht im Menschen frei erzeugt sind, so wird auch bei Chasdai, aber freilich nach rein philosophischem Verfahren, die Freiheit beschränkt durch die Ursachen, die außer dem Menschen liegen und seinen Willen bestimmen. Unter dem Eindrucke der um ihn her sich laut erhebenden Behauptung, daß gewisse Menschen zur Seligkeit auserwählt sind, bietet ihm bei dieser bedingten Willensfreiheit die dennoch erfolgende Belohnung und Bestrafung weniger Anstoß. Im Allgemeinen aber ist die Energie seines Denkens mehr auf die Auflösung der überlieferten philosophischen Annahmen als auf die Erbauung eines neuen Systems gerichtet; sein System bleibt eigentlich der herkömmliche Glaube, zu dem er flüchtet und unter den er sich beugt, dem er die entgegenstehenden Behauptungen hinwegzuräumen beflissen ist.

Chasdai verdient es, daß ihm eine so eingehende Behandlung zu Theil geworden, wie sie ihm der Herr Vrf. widmet, aber umsomehr hätten wir gewünscht, daß derselbe sich nicht begnügt hätte, seine Lehren nach „ihrem geschichtlichen Einflusse" zu würdigen, sondern daß er sie auch in engere Beziehung mit der ganzen geschichtlichen Bewegung gebracht hätte. Die dürftigen Andeutungen, welche wir hier gegeben, verdienten eine weitere Ausführung, und erst durch sie wird die ganze Stellung und Bedeutung Chasdai's klar. Seinen Einfluß auf die spätere Entwickelung weist allerdings Hr. Dr. Joel genauer nach. Wenn er auch weniger populär wurde wie seine Vorgänger und selbst manche seiner Nachfolger, so sind doch die Spuren, die er eingegraben, sichtbar. Albo geht in seinen Fußstapfen, Pico erkennt in ihm den ersten und bedeutendsten Bekämpfer des Aristotelismus, wie der Vrf. Dies nachweist; die Bekanntschaft mit ihm wurde wahrscheinlich dem Pico durch

den Platoniker Juda Abarbanel vermittelt. Von ganz besonderer Bedeutung ist, daß von ihm aus Keime in Spinoza's Seele gestreut wurden, die bei diesem zu neuer Saat aufgingen. Den Nachweis darüber hätten wir zwar lieber übersichtlich zum Schlusse zusammengestellt gesehen; allein auch die Vergleichung bei den einzelnen Punkten ist schon belehrend genug. Nur in Betreff eines, freilich sehr wichtigen Punktes kann ich im spinozistischen Systeme die Vaterschaft Chasdai's nicht mit dem Vrf. finden. Chasdai ist nicht blos nach seinen Aeußerungen, sondern nach seiner ganzen Geistesrichtung, weit davon entfernt, in Gott auch die Ausdehnung als Attribut zu setzen, um daraus die sichtbare Welt als nothwendige Ausgestaltung seiner selbst zu setzen; ihm bleibt Gott rein geistig, und wenn er sich mit der Frage beschäftigt, wie Gott ein ihm Ungleichartiges schaffen konnte, so umgeht er die Lösung, indem er sagt, die Allgüte hat die gute Welt hervorgebracht, aber er denkt nicht daran, auch die stoffliche Welt als ihm gleichartig zu behaupten. Von der Frage mag Spinoza einen Antrieb erhalten haben; soll Spinoza in seiner Antwort die Originalität abgesprochen werden, so erhebt er sich nicht auf der von Ch. gelegten Grundlage, sondern auf der der Kabbalisten, die die Schöpfung als eine von Gott gewirkte Einengung seines eignen Wesens, „Zimzum", betrachten. Ueberhaupt glaube ich nicht, daß der Einfluß der Kabbalah auf Spinoza so gering angeschlagen werden dürfe, wie der Hr. Vrf. es thut; was Spinoza, und sei es auch nur vorübergehend, bestreitet, das wurzelte tief in seinem Geiste und hat seine eigenthümliche Umbildung in ihm gefunden.

Diese stillen Denker in ihrer einsamen Größe zu belauschen, ist ein sehr verdienstliches Werk; der Nachweis, wie die Juden, auch zur Zeit da sie bürgerlich mißhandelt und geistig verspottet wurden, doch die reiche Geistesaussaat pflegten und die Keime für spätere fruchtbarere Saaten ausstreuten, ist die Verherrlichung des im Judenthum waltenden Geistes. Solche geschichtliche Monographieen sind von besonderem Werthe.

21. Sept.

---

8. ספר ישעיה . . . Il profeta Isaia volgarizzato e commentato ad uso degl' Israeliti dal Prof. S. D. Luzzatto. Fascicolo VI postumo. Padua 1866. S. 433—528.

Den bei Luzzatto's Lebzeiten erschienenen fünf ersten Lieferungen seines Commentars zum Jesaias schließt sich nun nach seinem Tode die sechste an, die Capp. 38—49 enthaltend. Dem Umfange und der knapperen Behandlung merkt man an, daß die erweiternde Ausarbeitung letzter Hand fehlt, obgleich Zusätze vom J. 1864 sich auch hier noch vorfinden. Dem ausgesprochenen Urtheile über die früheren Hefte *) entspricht auch vollkommen dieses neue. Wie er schon früher das Verhältniß der Capp. 36—39 im Jesaias zu den entsprechenden im B. der Könige so auffaßt, daß die Darstellung im Jesaias die ursprüngliche sei, der Sammler im letzteren aber Mißverständnisse begangen, falsche Zusätze und Aenderungen gemacht habe: so begegnen wir dieser Behauptung auch hier wieder zu 38, 8, obgleich er selbst zugestehn muß, daß die V. 38, 21. 22 in Jes. ein ganz ungehöriger Zusatz sind (vgl. oben Bd. II S. 255). — Für die Festhaltung des Jesaias auch als Urhebers des Theiles von Cap. 40 an finden wir hier (S. 446) nur eine Berufung auf eine frühere Abhandlung in Kerem Chemed. Sein Sprachgefühl läßt ihn die Analogieen mit späterem und aramäischem Sprachgebrauche in diesem Theile nicht übersehen; er erkennt, daß 43, 28 שרי קדש als Bezeichnung der hohenpriesterlichen Familie seine Parallele in 1 Chr. 24, 5 findet, daß der Gebrauch von נשה im Nifal und dennoch mit activer Bedeutung, vergessen (44, 21), ferner daß בחר im Sinne von prüfen (hebr. בחן) 48, 10 gebraucht wird, in Einklang mit dem aramäischen Sprachgebrauche steht, er scheut nicht vorzuschlagen 49, 7 בְּזֵה als aram. Part. Peil, verachtet, zu punktiren und Aehnliches. Alle diese Spracheigenthümlichkeiten bringen ihm aber nicht den Gedanken bei, daß wir es hier mit einem späten Propheten zu thun haben. Findet er jedoch, daß ebensowohl hier 48, 6 wie Jer. 33, 3 dieselbe Phrase ונצרות ולא ידעתם vorkommt, so ist ihm das ein sicherer Beweis, daß Jeremias dem ächten Jesaias Dies entlehnt hat. Solche Kritik steht allerdings auf schwachen

*) vgl. oben Bd. II S. 270 ff.

Füßen. — Andererseits ist die von früher bekannte Selbstständigkeit gegenüber der recipirten Accentuation (40, 5. 41, 29. 43, 3) und Vocalisation (40, 19. 24. 41, 12. 43, 14. 44, 21. 45, 9. 17. 46, 1. 7. 47, 14. 49, 7. 11), ja auch die Annahme, daß sich sonstige Schreibfehler eingeschlichen (39, 2. 41, 25. 45, 24), festgehalten. Eigenthümlich ist die Aufstellung zu 38, 18, in der Bibel sei wohl die Fortdauer der Seelen, aber in einem gewissen Harren hin zur Auferstehung gelehrt, eine Ansicht, die später zu größerer Klarheit sich umgestaltet habe.

Jedenfalls dürfen wir nun der baldigen Vollendung eines Werkes entgegensehn, das Luzzatto lange Jahre mit Liebe gepflegt hat.

21. Sept.

Umschau.

---

1. Buckle und Spanien.

In dem sehr anregenden Werke H. T. Buckle's: Geschichte der Civilisation in England bietet das erste Capitel des zweiten Bandes „Umrisse des spanischen Geistes vom 5. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts" (deutsche Uebers. S. 1—150). Für den Geschichtsphilosophen ist die lange und reiche Geschichte Spaniens in hohem Grade belehrend, und es mag schon auffallen, daß dieselbe einen im Verhältnisse zur ganzen Anlage dieses Buches so knappen Raum einnimmt. Noch auffallender aber ist, daß die acht Jahrhunderte, in welchen der Islam eine überwiegende Herrschaft dort erlangt hatte, fast übersprungen und nur insoweit beachtet werden, als daraus der gesteigerte religiöse Eifer der lange zurückgedrängten christlichen Spanier erklärt wird. Indem sich, sagt der Vrf., die spanische Nation so mit der Kirche, mit der Geistlichkeit identificirte, deßhalb jede Forschung, jeden Zweifel, alle wissenschaftlichen Fortschritte perhorrescirte, verfiel ihre Literatur, ihre Kunst, ihr Staatswesen, ihr bürgerliches Wohl, ihre Industrie. Ein abschreckendes Beispiel! Und keine Möglichkeit, aus dieser Verdumpfung herauszukommen? Fast entläßt uns der Verfasser mit einer

solchen hoffnungslosen Aussicht. Schon einleitend bereitet er uns auf ein solches Resultat vor durch den Hinweis auf Spaniens Klima, indem „kein Land in Europa den Tropen so ähnlich ist wie Spanien". In den Tropen aber herrschten „Naturschauungen, die durch Entflammung der Phantasie den Aberglauben befördern und den Menschen von der Untersuchung so drohender Erscheinungen abschrecken, mit andern Worten, der Schöpfung der Naturwissenschaften in den Weg treten". „Kein anderer Theil Europa's ist von der Natur so offenbar zum Sitz und Zufluchtsort des Aberglaubens bestimmt". Ein trauriges Geschick!

Allein wie kommt es, daß dasselbe Spanien, das durch Naturnothwendigkeit in den tiefsten Verfall gerathen muß, das selbst durch eine achtzigjährige vortreffliche Verwaltung im Laufe des vorigen Jahrhunderts, durch Einrichtung nützlicher geistweckender Institutionen jeder Art nicht gerettet werden konnte, vielmehr in kurzer Zeit wieder in den tiefen Abgrund geistiger Stumpfheit fiel, — wie kommt es, daß dasselbe Spanien trotz seiner Trockenheit und seinen Erdbeben, trotz seiner erschlaffenden Hitze unter den Arabern so sehr blühte? Wissenschaft und Kunst fanden im Mittelalter, während sie in den christlichen Reichen umher fast verbannt waren, gerade dort die reichste Pflege; fröhliche Dichtung und tiefeindringende, kühne Forschung erhoben den Geist, Kraft und Anmuth veredelten, die Gewerbe und alle die Wohlfahrt fördernden Einrichtungen erfreuten sich der sorgsamsten Entwickelung. Mohammedaner und Juden zeichneten sich durch Geistesschwung und Geistesklarheit aus und sie entzündeten selbst manchen Funken unter den christlichen Spaniern. Juda Ha-Levi und Abraham aben Esra lebten unter christlicher Herrschaft und nährten sich von eigner und arabischer Bildung. Woher all' dieser Glanz, die belebende Frische unter jenen Einflüssen und die Verdumpfung unter der Herrschaft der „Glaubenseinheit", von der uns Spanien noch heute das wenig beneidenswerthe Bild liefert?

Vielleicht giebt uns ein Geschichtsphilosoph, der noch etwas unbefangener ist als der unbefangene Hr. Buckle, die Lösung, die auf der Hand liegt, und welche nur die Selbstgefälligkeit einer herrschenden Macht gewaltsam abweist.

18. April.

2. Ueber die Anzahl der Verse im Pentateuch nach der Maßorah.

Der in der Aufschrift genannte Gegenstand ist an sich von untergeordneter Bedeutung, aber auch er beweist uns, wie sich Irrthümer und Mißverständnisse immer und immer wiederholen, wenn auch schon längst das Richtige angegeben ist; der gerade Weg ist nur einer, der krummen lassen sich sehr verschiedene einschlagen. Am Ende seiner Pentateuch-Ausgabe: Meor' Enajim (1821) nimmt Heidenheim die Angaben der Maßorah über die Anzahl der Verse im Deuteronomium und im ganzen Pentateuch auf, wie sie in sonstigen Ausgaben sich gleichfalls finden und Heid. sie auch in zwei Manuscripten bestätigt fand, nämlich daß Deuteron. 955 Verse enthalte und der mittlere Cap. 17 V. 10 sei, der ganze Pentateuch aber 5845 und der mittlere 3 Mos. Cap. 8 V. 8. Heid. konnte sich diese Angabe nicht deuten; er rechnete nämlich die Anzahl der Verse, welche nach einer jeden Sabbathlection verzeichnet ist, zusammen und fand für das Deuteronomium 992 Verse! Er merkte nicht, daß diese Angaben nach jeder Sabbathlection von einem Späteren herrühren, der dieselben sehr nachlässig gemacht, so daß er z. B. den Abschnitt נצבים mit 40 Versen, dann וילך mit 70 ansetzte, während der letztere blos 30 enthält, seine letztere Angabe demnach die beiden Abschnitte, die bekanntlich zuweilen eine zusammengehörige Lection bilden, zusammen nimmt. Diese wie andere Flüchtigkeiten hat Heid. übersehen. Von diesen Irrthümern hielt sich Reggio frei, dennoch findet er in seinen Briefen (I S. 30) nach genauer Verszählung, daß Exodus nicht, wie die Maßorah angiebt, 1209, sondern 1210 Verse enthalte, ebenso Deuteronomium nicht 955, sondern 956 und demnach der ganze Pentateuch nicht 5845, sondern 5847. Bereits vor dreißig Jahren habe ich in meiner wiss. Zeitschr. f. jüd. Theologie (Bd. III S. 153) nachgewiesen, daß unsere Verseabtheilung des Dekalogs sowohl in Exodus als Deuteronomium einen Irrthum enthält, der durch die zweite Art der Abtheilung, nämlich nach den Geboten, sich in dieselbe eingeschlichen. Diese nämlich schließt das erste Gebot, daher auch den ersten Vers des Dekalogs mit עבדים und beginnt mit לא יהיה לך das zweite Gebot und den zweiten Vers — welchen sie dann bis zu מצותי ausdehnt. Nicht also die Abtheilung, welche nicht auf die Gebote, sondern auf die Größe der Sätze Rücksicht

nimmt. Sie schließt manche Gebote in einen Vers zusammen — wie die vier Gebote לא תרצח bis שקר —, zerlegt andere in mehrere Verse — wie לא יהיה und das Sabbathgebot. So macht sie es nun auch mit dem Anfange; sie nimmt von אנכי bis על פני in einen Vers zusammen, indem sie zu עבדים ein Athnach setzt, beginnt dann mit לא תעשה den zweiten Vers des Dekalogs und hat somit in Exodus und Deuteronomium einen Vers weniger, als unsere Ausgaben zählen. Mit dieser Angabe stimmt demnach die Maßorah in allen Punkten überein. Es ist am angeführten Orte der genannten Zeitschrift ferner nachgewiesen, daß diese maßorethische Verseabtheilung mit einer alten, ehedem unter uns und bei den Kirchenvätern weitverbreiteten und noch in der reformirten Kirche geltenden Eintheilung der Gebote zusammenhängt, wonach das erste Gebot erst mit על פני schließt.

Diese meine Auseinandersetzung scheint Hr. S. Baer übersehen zu haben, und er sucht daher in einem Aufsatze, welcher im Orient 1851 S. 200 ff. abgedruckt ist, je zwei Verse in Exodus und Deuteronomium auf, welche die Maßorah angeblich zu einem verbunden habe, ohne für seine Conjectur irgend eine haltbare Stütze zu haben. Ich habe darauf kurz in meiner Urschrift (S. 373 Anm.) aufmerksam gemacht und abermals bei Besprechung von Pinsker's Einleitung in das babylonisch-hebräische Punctationssystem im zweiten Bande dieser Zeitschrift (S. 140) auf das richtige Verhältniß hingewiesen. Neuerdings ergab sich mir noch, daß auch Sifre im Namen Ismael's die Eintheilung der Gebote, wonach das erste bis על פני reicht, festhält (vgl. oben S. 113 f.).

Nun bespricht Hr. Pinneles im Zofeh zum Maggid (N. 17 S. 135) wiederum diesen Gegenstand und giebt sich den willkürlichsten Conjecturen hin. So halte ich es für Pflicht, nochmals das schon so oft Verhandelte in Erinnerung zu bringen; vielleicht bringt endlich die richtige Erkenntniß durch und macht dem beliebigen Vermuthen ein Ende.

8. Mai.

3. Zwei jüdische Zeitschriften.

Neben den Zeitschriften, welche allgemeiner bekannt sind, erscheinen seit Jahren schon zwei Wochenschriften, welche auf einen räumlich engeren Kreis beschränkt zu sein scheinen, in diesem sicher

ebenso eine angemessene Betheiligung finden und nachhaltigen Einfluß üben, wie sie schon deshalb und auch wegen ihrer Haltung und ihres Inhaltes auch weiterhin bekannt und verbreitet zu werden verdienen. Die eine ist: Ben Chananja von Löw in Szegedin (Ungarn), die bereits ihren neunten Jahrgang rüstig beschritten. Als Wochenblatt bringt sie Nachrichten über die Gestaltung der jüdischen Gemeinde- und Schulverhältnisse; zunächst beziehen sich dieselben auf Ungarn und die übrigen österreichischen Länder, behandeln diese ausführlich, während aus andern Ländern die Nachrichten mehr sporadisch vorkommen. Dieser Umstand hat Schuld daran, daß dem Blatte die weitere Theilnahme und Verbreitung entzogen ist; das Mitgetheilte bietet den Entfernten nicht genügendes Interesse, während sie das sie Interessirende vermissen. Allein dem wahren Freunde der allseitigen Entwickelung des Judenthums, der die gegenseitige Einwirkung nicht übersieht und daher die Bewegungen aller Orten mit lebhafter Theilnahme verfolgt, müssen gerade ausführliche Nachrichten aus Gegenden, in welchen sich noch sehr trübe Gährungen geltend machen, zeitgemäße Bemühungen mit finsterem Chassidismus, mit Un- und Halbbildung viel zu kämpfen haben, von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit sein. Ben Chananja geht allezeit muthig und fest im Interesse des geschichtlichen Fortschritts vor. Wir können es aus der Ferne nicht beurtheilen, ob ein Jeder der vielen Correspondenten die Gränze gerechter Rücksichten, die nöthige Urbanität einhält, ob nicht hie und da sich persönliche Stimmungen einmischen, fühlen uns noch weniger berufen, darüber abzusprechen, ob der Herausgeber sich immer auf solch schlüpfrigem Boden tactvoll bewegt. Im Allgemeinen bleibt uns der Eindruck, daß die Absicht gut, der Muth unverdrossen, das Verfahren frisch ist und mit Geschick gehandhabt wird.

Allein das Blatt beschränkt sich nicht auf die hervortretenden Tagesereignisse; es geht ernstlich mit ein auf die tieferen wissenschaftlichen Fragen und hat manchen sehr achtbaren Beitrag gebracht für religiöse Erkenntniß und geschichtliche Einsicht. Die Gutachten des Herausgebers namentlich über die verschiedensten, ebenso in das Leben eingreifenden wie die Feststellung von Gebräuchen und Ansichten berührenden Fragen zeugen von einer klaren wissenschaftlichen Einsicht, welche solide Gelehrsamkeit zur Aufhellung der geschichtlichen Entwickelung fruchtbar zu verwerthen weiß. Und solche Arbeiten von dauerndem Werthe bringt diese Zeitschrift fast

in jeder Nummer. Ich greife nur beispielsweise die letzte gerade vorliegende (N. 18 vom 2. Mai) heraus. Außer dem Schlusse einer Anzeige über Dr. Stein's in Prag Abhandlung über thalmudische Methodik, welche u. A. sehr verständige Bemerkungen enthält über den Gebrauch von מקרא im Thalmud, als die Kunst den unpunctirten biblischen Text richtig zu lesen, bringt sie einen selbstständigen Aufsatz: Zur thalmudischen Mantik, der sehr gut auf die Unsicherheit, welche bei der schlichten Orthodoxie über diesen Punkt herrscht, und auf das rationalisirende Bemühen der philosophischen Rabbinen hinweist. Der Thalmud faßt im Grunde den Sinn der Bibel in natürlicher Deutung dahin auf, daß der Zauberei eine wirkliche Macht innewohne, daß Vorahnungen, Zeichen, welche Glück oder Unheil vorausverkündigen, nicht ohne Wahrheit sind, daß sie aber als götzendienerischer Mißbrauch untersagt sind. Sobald aber der Glaube an solche Dinge feststeht, werden sie auch geübt, der Aberglaube ignorirt das Verbot, er sucht sich kaum mit diesem auseinanderzusetzen, er zieht auch natürliche Berechnungen mit in sein Gebiet und weiß keinen Unterschied zu machen zwischen Vermuthungen, welche sich auf verständige Erwägung stützen, und andern, die eben blos auf willkürlichen Combinationen der Phantasie beruhen. Daher werden auch zwei biblische Erzählungen in diese Discussion hereingezogen, die ihr eigentlich fremd sind. (Elieser,) der Knecht Abraham's, von seinem Herrn beauftragt, für Isaak eine Frau aus Abr.'s Familie zu freien, betet zu Gott, er möge die Probe, welche er zur Ausführung seines delicaten Auftrages mit der zu erwählenden Jungfrau anstellen will, gelingen lassen; das Mädchen, das ihm und seinen Kameelen bereitwillig Wasser schöpfen werde, wolle er als die auserkorene betrachten. Das Ganze ist aber eine an Gott gerichtete Bitte im kindlichen Vertrauen, daß er ihn um Abraham's und Isaak's willen diese seine Prüfung gelingen lassen werde; diese selbst aber soll ihm in ganz verständiger Weise bekunden, daß die Jungfrau wohlwollenden Herzens und der edlen Familie würdig sei. Als es nun eintrifft, wie er erbeten, ist der Mann zwar schon in froher Erregung, aber doch seiner Sache noch nicht sicher, giebt dem Mädchen zwar alsbald kostbare Geschenke, fragt aber doch noch nach ihrer Familie, und als er nun auch diese erfahren, spricht er dankend aus, daß Gott ihn den rechten Weg geführt (1 Mos. 24, 1—27). Wir finden in dieser naiv-kindlichen Darstellung gewiß nichts Anstößiges. Dennoch fand der spätere Ergänzer, welcher die

Erzählung als Bericht des Knechtes an die Verwandten Rebekka's wiederholen zu müssen glaubt (V. 34—48, vgl. diese Ztschr. Bd. I. S. 133), den Umstand bedenklich, daß der Knecht seiner Sache bereits so sicher gewesen, bevor er noch die Jungfrau nach ihrer Familie gefragt, und ihr daher nun schon werthvolle Geschenke gegeben; er ändert dies deshalb ab und läßt die Geschenke erst nach dem erhaltenen befriedigenden Aufschlusse über die Familienverhältnisse verabreichen. Darin folgen ihm fast sämmtliche rabbinische Bibelerklärer, indem sie auch den ursprünglichen Bericht dahin umdeuten. —

Die zweite Erzählung ist die von Jonathan, dem Sohne Saul's. Bei einem kühnen Wagnisse, welches er gegen die Uebermacht der feindlichen Philister zu unternehmen im Begriffe steht, will er die Ausführung desselben von folgendem Umstande abhängig machen. Rufen die Philister, sobald sie seiner und seines Waffenträgers ansichtig werden, ihnen zu, sie sollten nur ausharren, bis sie zu ihnen hinüberkommen, so wolle er ihren Angriff abwarten, forderten sie ihn aber auf, zu ihnen hinzukommen, so wolle er dieser Aufforderung getrost nachkommen, es sei ihm ein Zeichen, daß Gott sie in seine Hand gegeben (1 Sam. 14, 6—10). Unter den gegebenen Verhältnissen stimmt das vollkommen ebenso mit der Besonnenheit wie mit der Kühnheit des hochherzigen Jonathan; er findet in der Lust oder Unlust zum Angriffe von Seiten der Philister einen Beweis ihres vertrauenden Muthes oder ihrer bangen Muthlosigkeit und berechnet demnach die geringere oder größere Sicherheit für den Erfolg seines Unternehmens.

In beiden biblischen Erzählungen können wir nun Nichts von abergläubischer Vorahnung oder Zeichendeuterei finden. Das scheint nun auch der Thalmud nicht gerade darin zu finden, aber er trübt die klare Auffassung durch die Bezeichnung, mit welcher er das Verfahren beider Männer belegt, was wiederum zusammenhängt mit dem Einflusse, welchen er allen solchen angeblich vorherverkündigenden Zeichen beilegt. Er sagt nämlich (Chullin 95 b): Jede Vorahnung (נחש), welche nicht wie die des Eliefer, des Knechtes Abraham's oder Jonathan's, des Sohnes Saul's ist, ist keine Vorahnung (אינו נחש)", d. h. offenbar: hat keine Zuverlässigkeit. Daß nun auf derartige Vorzeichen zu achten erlaubt sei, geht aus dem ganzen Zusammenhange hervor, wie denn noch gar manches Andere dort wie anderswo, welches mehr in das Gebiet des Aber=

glaubens streift, als von Gesetzlehren vorgenommen ohne Tadel berichtet wird. Dennoch belegt sie die Stelle mit demselben Ausdrucke, נחש, welcher eben den verbotenen Handlungen eignet. Dieser Umstand macht selbst manche Rabbinen, die ganz auf dem thalmudischen Standpunkte stehen, doch etwas unsicher, und sie möchten nicht gern sich mit dem Gegenstande befassen, zumal nachdem Maimonides mit der Strenge seines philosophischen Dogmatismus die Sache fast ganz in ihr Gegentheil verkehrte. Dieser nämlich nimmt den thalmudischen Satz gerade in dem Sinne, ein Verfahren wie das des Elieser, sei eine verbotene Vorahnung; auf Elieser dadurch einen Tadel zu werfen, nimmt er keinen Anstand, den Namen Jonathan's — übergeht er mit Stillschweigen. Seine Worte lauten (Mischneh Thorah, Götzendienst 11, 4): „So auch wer sich Zeichen macht, indem er spricht: Wenn mir Dies begegnet, will ich so thun, wenn nicht, nicht, wie Elieser, der Knecht Abraham's, es gemacht, und alles Aehnliche, das ist verboten, und wer etwas dergleichen thut, ist der Geißelstrafe verfallen". Abraham ben David ist natürlich ergrimmt über eine solche Umdeutung der thalmudischen Worte und ruft aus: „es ist erlaubt und erlaubt, die thalm. Worte wollen nicht besagen, daß gerade die Art Elieser's und Jonathan's verboten sei, eine andere nicht, vielmehr nur eine andere sei unzuverlässig — worin er vollkommen Recht hat —; wie kann er solchen Frommen eine derartige Uebertretung ansinnen? Wenn sie lebten, würden sie Feuerbrände wider ihn ausschnauben". Dennoch sind, wie gesagt, die Rabbinen etwas ängstlich geworden; selbst Jakob ben Ascher (Tur Joreh Deah c. 179) nimmt die Worte des Maimonides, ohne eine andere Ansicht anzuführen, vollständig auf, Joseph Karo übergeht den Gegenstand in Schulchan Aruch ganz, Moses Isserles (das. § 4) führt beide Ansichten an, ohne zwar eine Entscheidung zu treffen, aber doch mit der Ermahnung, im schlichten Gottvertrauen zu wandeln.

Dasselbe wiederholt sich mit einer nun etwas abweichenden Nuancirung in Betreff eines ähnlichen thalmudischen Ausspruches. Aus einer Baraitha schon wird der Spruch angeführt (Chullin a. a. O.): Haus, Kind und Weib, wenn sie auch keine Vorahnung (נחש) sind, so sind sie doch ein Zeichen (סימן), d. h. nun wiederum, es liege hierin zwar keine zuverlässige Vorbedeutung, aber doch ein beachtenswerthes Zeichen. Auch das will Maimonides nicht zugeben. Er deutet es dahin, daß wenn man an solche Gegenstände nur

wie eine Erinnerung an vergangene glückliche Ereignisse anknüpfe, ohne aus ihnen eine Richtschnur für sein weiteres Verfahren zu machen, sei Dies kein verbotenes Vorahnen, sondern ein harmloses Zeichen (a. a. O. § 5). Auch hier tritt Abraham b. David entgegen, führt den Spruch auf seinen natürlichen Sinn zurück, und zwar daß ein solches Zeichen weniger Verläßlichkeit habe, dennoch — nach Raschi — Beachtung verdiene, wenn es sich drei Male bewährt habe. Auch hier geht merkwürdiger Weise Jakob ben Ascher in Maimonides' Fußtapfen, während Karo blos den Wortlaut des thalmudischen Spruches wiedergiebt, ohne eine Erklärung hinzuzufügen, hingegen Isserles die natürliche Erklärung voraussetzt und die weitere Ausführung Raschi's aufnimmt.

Diese inneren Kämpfe des Rabbinismus mit dem Thalmud unserer Zeit klar zu machen, nachzuweisen, wie trotz aller Erstarrung die späteren Lehrer, und zwar nicht blos die philosophisch gebildeten, ihre selbstständige Ueberzeugung nicht blindlings hingeopfert haben, ist ein sehr verdienstliches Werk; es dient ebenso zur Aufhellung der Geschichte wie zur Befestigung in der Erkenntniß, daß im Judenthum niemals die freie Entscheidung nach eigner Einsicht dem thalmudischen Buchstaben sich unterworfen hat. Daß Ben-Chananjah auf solche Betrachtung unermüdet hinlenkt, gibt dem Blatte einen dauernden Werth.

Dieselbe Tendenz verfolgt nun ein Beiblatt, welches seit dem Beginn dieses Jahres der Herausgeber mit dem Ben-Chananjah verbindet, nämlich: Forschungen des wissenschaftlich-thalmudischen Vereins, von welchem bis jetzt vier Nummern erschienen sind. Ich mag nicht auf die einzelnen hier niedergelegten Studien eingehen. Solche Einzelnheiten sind natürlich von sehr verschiedenem Werthe. Manches ist unreif, Anderes längst bekannt — so findet sich z. B. die Bemerkung über מיסב ארכלה בלפתין in Koheleth rabba schon in Zion II S. 151, also schon vor 25 Jahren —, aber auch wiederum Anderes recht anregend, und so weise ich namentlich hin auf Wiesner's thalmudisch-geographische Mittheilungen, wie auf Zipser's Zusammenstellung der Nachrichten über den von den Zeloten durch das Loos eingesetzten Hohenpriester Pinchas aus Aphtha bei Josephus (jüd. Krieg IV, 3, 8, vgl. Alterthümer XX, 10 Anf.) und in Sifra Emor wie Thoßeftha Joma c. 1. Parallelen dieser Art haben für uns einen großen Werth; sie geben uns die Gelegenheit, die Berichterstatter gegenseitig zu controliren, und wir werden in den

übereinstimmendsten Berichten und bei den unscheinbarsten Gegenständen doch die verschiedenen Färbungen, welche sie der Erzählung, oft unwillkürlich, nach ihren verschiedenen Standpunkten geben, bemerken. Das giebt uns dann eine deutliche Anleitung, wie wir die Berichte über eingreifendere Gegenstände aufzufassen haben, auch da wo wir sie nicht controliren können. Josephus spricht von diesem letzten, durch die ihm verhaßten Zeloten vermittelst des Looses gewählten Hohepriester Pinchas aufs Verächtlichste; durch seine Unwissenheit habe er das Amt entwürdigt, was auch die andern Priester mit Entrüstung aufnahmen. Die radicalen Democraten, die Gleichheitsmänner, wollten allerdings nicht aus den vornehmen Priestergeschlechtern, aus denen bisher die Hohenpriester regelmäßig gewählt wurden, sondern aus einer unbekannten Tribus einen Mann mit dieser Würde bekleiden, sie bestimmten ihn durch das Loos, wie darin mit Josephus auch Sifra und Thoßeftha übereinstimmen. Daß Dies nicht im Sinne der andern Parteien war, daß sie auf ihn, als das Loos einen gewöhnlichen Arbeiter traf, gerade nicht mit besonderer Achtung sehen mochten, ist sicher; allein Widergesetzliches war darin nicht, auch Andere, welche früher zu dieser Würde erhoben worden, zeichneten sich nicht gerade durch Gelehrsamkeit aus, und an Anleitung zu einer regelrechten Ausübung seiner Functionen fehlte es ihm nicht. Wirklich faßt die Sache auch Sifra und Thoßeftha ganz anders auf. Sie erzählen die Begebenheit ohne jeden Tadel, obgleich sie den Mann noch dazu als einen Steinhauer seines Handwerks bezeichnen; im Gegentheil führen sie sie als Beleg für die Vorschrift an, den zum Hohenpriester Ernannten auch reichlich mit Mitteln auszustatten, und das hätten wirklich seine Stammesgenossen dem Pinchas gethan, mithin seien diese ihm freundlich entgegengekommen. Auch das genügt noch dem Chananiah b. Gamaliel nicht; er bestreitet es, daß Pinchas Steinhauer gewesen, er sei ein mit seiner Familie Verschwägerter gewesen und man habe ihn vielmehr beim Acker — auch Josephus sagt: τῆς χώρας — gefunden, gerade wie auch Elisa vom Acker zum Prophetenthume übergegangen (1 Kön. 19, 19). Man sieht, daß Pinchas durch seine Erhebung bald in die Verwandtschaft mit patricischen Familien gelangte und diese sehr darauf bedacht waren, jeden Makel von ihm fernzuhalten. Nun war derselbe kurz vor der Zerstörung zu seiner Würde gelangt, mit diesem Ereignisse war der Glanz des Hohenpriesterthums geschwunden, und dennoch hob ihn

und seine Familie die kurze Erhebung aus seiner Niedrigkeit empor. Man denke sich nun, er sei der Ahn eines später in den Adel eingedrungenen Geschlechts gewesen, wie anders würde da die Geschichte ihn ausgestattet haben! Wie sein Verwandter Chananiah schon den Anlauf dazu nahm, würde man ihn verherrlicht, ihn zu einem ehrwürdigen Landmann umgestaltet haben, der in schlichter Biederkeit wie ein alter römischer Senator sein eigenes Anwesen bearbeitet und von da hochherzig zur Lenkung der vaterländischen Angelegenheiten überging! Die Baraitha hatte keine Rancün mehr gegen den plebejischen Hohenpriester, Chananjah ein Interesse daran ihn nicht als roh erscheinen zu lassen, und das wirkt auf ihre Darstellung wie umgekehrt die Parteirichtung auf die des Josephus. —

Die zweite Zeitschrift, deren ich noch kurz gedenken will, ist gleichfalls ein Wochenblatt, aber in hebräischer Sprache: Kharmel mit einem literarischen Beiblatte: Scharon von S. J. Finn in Wilna, das auch schon im sechsten Jahre erscheint, zunächst russisch-jüdische Angelegenheiten bespricht — wie es denn auch, seiner Aufschrift nach, russische Beilagen enthält —, aber in seinem literarischen Theile, wie von dem auch sonst wohlbekannten Herausgeber zu erwarten, von gesunden wissenschaftlichen Ansichten geleitet wird. Seine früheren Jahrgänge sind vielfach mit Anerkennung genannt worden, mir aber nicht zu Gesichte gekommen; von dem sechsten an jedoch bewirkt die Hochherzigkeit des Hn. Günzburg, daß das Blatt an auswärtige Gelehrte gratis gelange. Das Verdienst zu unterstützen, ist selbst verdienstlich, löblichen Unternehmungen einen weitern Boden zu verschaffen, höchst löblich und achtungswerth. Wir freuen uns wahrhaft Anerkennung und Dank in solcher Weise ganz unverkümmert aussprechen zu können.

10. Mai.

NS. In N. 11 des Scharon beginnen literarhistorische Analekten von Carmoly. Es wird hier zuerst über Isaak Alchadeb gehandelt und mehrerer theils nicht unter seinem Namen gedruckter Gedichte von ihm gedacht; Hr. Finn ergänzt in Anmerkungen den Bericht über ihn. Nachweis über ihn findet man jedoch bereits bei Wolf in der b. H. Th. 1 und 3 unter N. 1170, bei Zunz: zur Geschichte und Literatur S. 423, im Maggid VIII N. 34 S. 270 a und neuerdings im Kataloge der Pariser Bibliothek, wo sich sein

„Kheli chembah“ vier Male, sein „Orach selulah“ zwei Male findet. Außerdem werden noch Einzelheiten über Schemtob Arbutiel und Abraham Saba mitgetheilt.

19. Juli.

4. Die Inschriften auf dem Sarge einer Königin und an der Synagoge zu Kefr-Bereim.

Ueber die in der Aufschrift genannten wichtigen Inschriften ist eine kurze Nachricht in dieser Zeitschrift, über die erstere Bd. III S. 227 f., über die letztere das. S. 230 f. gegeben worden. Unterdessen haben auch de Saulcy und Renan darüber weitere Mittheilungen gemacht; des letzteren Bemerkungen im Decemberhefte das journal Asiatique liegen mir in einem Sonderabdrucke (23 Seiten) vor. Nach dem genauen Fasimile, welches R. von der Grabinschrift giebt, bietet die erste Zeile derselben in syrischer Estrangelo-Schrift die Worte ܨܕܢ ܡܠܟܬܐ, die zweite Zeile in hebräischer Quadratschrift, צדה מלכתה. R. betrachtet diese Inschrift als eine zweisprachige oder richtiger als gleichlautende mit verschiedenen Schriftcharaktern. Das Grabmal ist ein Theil der sogenannten Königsgräber; dieses ganze Denkmal wurde schon früher als ein nicht den jüdischen Königen angehöriges betrachtet, sondern als von Helena, Monobaz, Izates, der aus Adiabene stammenden, dem Judenthum sich anschließenden und Jerusalem zu ihrem Sitze erwählenden Königsfamilie errichtet. Daher die syrische Inschrift, der die hebräische sich anschließt, für ein weibliches Glied der Familie, welches uns sonst unbekannt ist. Deutung und Erklärung scheinen mir vollkommen richtig zu sein, und ich finde Hrn. R.'s Aeußerungen über meine früheren Vermuthungen ganz gerecht, wenn er sagt: M. Geiger a proposé, sur la lecture de cette inscription, quelques idées que je ne discute pas; car le savant rabbin les a conçues sur des renseignements insuffisants, et ne les défendra pas. M. Geiger a bien conclu, du reste, du caractère carré et des aramaïsmes de l'inscription, qu'elle ne pouvait être que des temps du second temple. — In Betreff der zweiten Inschrift stimmt Hr. R. nunmehr vollkommen mit meiner Lesung überein. Auch er liest am Anfange יהי שלום, und erkennt im Schlusse ein verschriebenes במעשיר, wenn er auch über das letzte Zeichen, das ich als ein umgekehrtes Nun, d. h. als eine Hinweisung auf eine Statt findende Versetzung in den Buchstaben be-

trachte, noch ungewiß ist. Seine Worte lauten: Mais c'est sûrement M. Geiger qui a eu ici l'idée la plus ingénieuse. Il pense que le lapicide a voulu écrire במעשיו, qu' ayant omis par mégarde le ש après le ע, il l'a écrit à la fin du mot, en le faisant suivre du ן renversé, qui dans la Bible indique les transpositions. J'ai de très-grands doutes sur ce dernier point, d'autant plus que ce trait final de l'inscription est fort indécis. Mais je regarde comme probable, en effet, que l'on a voulu écrire במעשיו, et qu'il faut simplement traduire: „Veniat benedictio in opera ejus.“ So ruhe denn auch der gute Zimmermann mit seiner Inschrift in Frieden!

25. Mai.

Auch über die Grabinschrift der Söhne Chesir (1 Chr. 24, 15), welche kurz in dieser Zeitschrift (Bd. II S. 311) erwähnt worden, wurde mehrfach weiter verhandelt, ohne daß jedoch das von vorn herein durch de Vogüé Festgestellte wesentlich geändert worden wäre. Zwar will de Saulcy (in Revue archéologique 1864) dieselbe um Jahrhunderte hinaufrücken und in dem Denkmale die Grabstätte der vormakkabäischen Hohenpriesterfamilie erblicken; allein dagegen spricht die Quadratschrift wie die Bezeichnung der Familie als Nachkommen Chesir's, während die vormakkabäische Hohenpriesterfamilie der Ordnung Jedajah angehörte, von welcher Josua b. Jozadak abstammte, die auf Zadok ihren Stammbaum zurückführte. Gegenüber den Vermuthungen und Einwendungen, welche ihm von Saulcy entgegengestellt worden, rechtfertigte nun de Vogüé (Rev. arch. 1865 S. 319 ff.) in einem Aufsatze, der zugleich die Wandlungen des phönicischen, aramäischen und hebräischen Alphabeths skizzirt und durch interessante Schrifttafeln veranschaulicht, seine frühere Annahme, wobei nur nach nochmaliger sorgfältiger Untersuchung die früher sehr wenig befriedigende Lesung בני ימה בן ערב... in בני יקסף ביר עזר verbessert wird. Interessant ist nun, daß auch ein jüdischer Reisender, der wohl schwerlich von den Mittheilungen der französischen Gelehrten Kenntniß erhalten, also selbstständig, in gleicher Weise über dieses Grabmal berichtet. Jakob Sapir hat dasselbe auch besucht; nach seiner Angabe wird es von den Einheimischen „die Höhle des Propheten Zacharias“ genannt, er glaubt zuerst die schwer zugängliche Inschrift entdeckt und sie trotzdem daß sie schwer leserlich ist, entziffert zu haben, und zwar im Ganzen mit de Vogüé übereinstimmend. Natürlich darf man in seinen kurzen Bemerkungen, welche in der hebr. Zeit-

schrift Lebanon II S. 171 u. S. 186 f. abgedruckt sind, nicht die Genauigkeit und die geschichtlich kritische Behandlungsweise suchen, welche uns in den Schriften der früher genannten Gelehrten entgegentreten.

10. Juni.

5. Neues aus öffentlichen Bibliotheken.

Der Drang nach der Erwerbung literarischer Schätze ist in unsern Tagen nicht ein Luxus der öffentlichen Bibliotheken; daß der wissenschaftliche Sinn dabei leitet, dafür zeugt die Bereitwilligkeit, mit der man deren Benützung ermöglicht, die Veröffentlichung von Katalogen. Nach den trefflichen Katalogen der Bodlejana und der Leydener Bibliothek ist nunmehr der der Pariser erschienen, und die französische Regierung ist in rühmlicher Weise mit dem schönen Beispiele vorangegangen, den Gelehrten vom Fache diesen Katalog als Ehrengeschenk zukommen zu lassen. Von andern Bibliotheken werden die Kataloge vorbereitet. Unterdessen beeifern sich Viele uns schon jetzt theils durch einzelne Verzeichnisse und Mittheilungen in Kenntniß zu setzen von den vorhandenen Handschriften, theils auch sie ihrem Inhalte nach genauer bekannt zu machen. So liefert W. Wright im Julihefte des Journal of sacred literature and biblical record einen Bericht über the Almanzi collection of Hebrew manuscripts in the British Museum, der mir in einem 14 Seiten starken Sonderabdrucke vorliegt. Der Bericht ist, wenn auch kurz, mit der Sachkenntniß und einsichtsvollen Würdigung abgefaßt, die man bei diesem wackern Gelehrten erwarten darf. Ueber einen solchen Bericht läßt sich natürlich nicht ein neuer Bericht machen, und er ist um so überflüssiger, als diese Sammlung der Almanzi'schen Handschriften schon anderweitig zwei Mal von Luzzatto beschrieben worden. Ich bemerke nur, daß wenn ein Abschreiber des Tur Choschen ha-Mischpat als das Jahr der Abschrift das J. 20 nach der kleinen Aera angiebt, Dies nicht simply absurd genannt werden muß, indem derselbe vielmehr außer den Tausenden auch die Hunderte sich zurückzulassen gestattete — was freilich selten geschieht —, also im J. 5120 oder 5220 (1360 oder 1460) die Abschrift angefertigt hat. Außer der Almanzi-Sammlung hat übrigens, wie Hr. Wright zum Schlusse meldet, das britische Museum gleichzeitig noch ein Dutzend anderer sehr seltener und werthvoller Manuscripte erworben, aus denen der

Berichterstatter vier hervorhebt, einen vorn und hinten defecten Aruch, den er aber dem Ende des zwölften Jahrh. zuschreibt, die berühmte Menachem-Dunasch-Handschrift vom J. 1091, welche im Besitze Luzzatto's war und aus der nun die Kritiken Dunasch's gegen Saadias abgedruckt sind (vgl. oben S. 200 ff.), ein Piske ha-Rosch zu Möed aus dem J. 1366 und einen arabischen Commentar des Alau'ddin Al-Muwakkit zum Buche Madda', dem ersten der 14 Bücher des maimonischen Mischneh Thorah, der für einen Nachkommen des Maimonides in Haleb geschrieben worden. Die Beschreibung der Almanzi'schen Handschriften begleitet der Vrf. mit dem Wunsche, den wir gern hier wiedergeben: „Möchten einige unserer jüdischen Landsleute, von denen Manche ebenso gute Gelegenheit und reichere Mittel haben, dem Beispiele Joseph Almanzi's folgen und es sich angelegen sein lassen', die handschriftlichen Ueberreste ihrer nationalen Literatur aufzubewahren!"

Vorzügliche Erwerbungen hat in neuerer Zeit Petersburg gemacht. Vielfach ist schon über die biblischen Handschriften gesprochen, dennoch haben wir noch keine erschöpfende Nachricht über sie. Die Krim'schen Grabsteine haben eine höchst interessante Behandlung durch Chwolson erfahren, Neubauer hat eine allgemeine Inhaltsangabe über die karäischen Handschriften gemacht, Gurland hat drei neuere karäische Reisebeschreiber herausgegeben, freilich gar zu harmlos und unwissend gewesen. Neuerdings gibt derselbe Gurland — auch sonst als strebsamer junger Gelehrter bekannt — eine „kurze Beschreibung der mathematischen, astronomischen und astrologischen hebräischen Handschriften der Firkowitsch'schen Sammlung in der Kais. öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg" (57 S. 8), welche über etwa 44 Schriften handelt, die jedoch sämmtlich nicht hoch hinaufreichen. Von demselben Hrn. Gurland ist nächstens auch eine Arbeit über Mordechai Kumtino zu erwarten. — Was aus dem von Hrn. Sachs begonnenen Kataloge der Günsburg'schen Sammlung geworden ist oder wird, weiß ich nicht; er ist, wie von dem Bearbeiter zu erwarten ist, mit vieler Gelehrsamkeit unternommen worden, doch wäre er, nach diesem Plane fortgeführt, selbst zu einer Bibliothek angeschwollen.

So sind England, Holland, Frankreich, Rußland, Italien (durch Almanzi) vertreten, und Deutschland? — — —

6. August.

6. Die Schriften der „Mekize Nirdamim."

Zwei Sammlungen liegen uns nun vor, welche durch die rubricirte Gesellschaft herausgegeben worden. Ueber die Auswahl bei solchen Schriften mag nicht gerechtet werden; der Zufall, welche ungedruckte Schrift sich gerade darbietet, und die Rücksicht auf das so sehr gemischte Publicum waltet hier mehr als das Streben nach wissenschaftlicher Förderung. Es soll daher nicht hervorgehoben werden, daß das günstigste Urtheil über die erschienenen Werke dahin lauten kann, sie befriedigend ein bibliographisches Interesse. Die Lust nach möglichst vollständiger Veröffentlichung aller irgend verfaßten neuhebräischen Gedichte ist gesättigt, und da kann uns auch das Unternehmen, den ganzen Divan Juda ha-Levi's herauszugeben, keinen Geschmack abgewinnen. Die in den Spuren des Maimonides sklavisch einhergehende und die Bibel in dessen symbolisirende Fesseln schlagende Philosophie hat für uns gar keinen Reiz, und so legt man auch das freilich vielbesprochene „Malmad ha-Thalmidim" — ad acta. Das Interessanteste bei seinem Erscheinen ist, daß der Vfr. des Buches, Jakob Antoli, vor 560 Jahren zwar von den Philosophen geehrt, aber von der hochgefeierten thalmudischen Autorität, Salomo Adereth, und seinem Schildknappen Abbamari verketzert, von ersterem als „alter, thörichter König" verspottet, gegen sein Buch aber intriguirt wurde,*) nun aber Verfasser und Buch jetzt plötzlich in Kreisen zu Ehren gekommen sind, welchen doch eigentlich Adereth vollkommen maaßgebend ist. Hr. Kluger in Brody, „der große Gaon, die Herrlichkeit Israels" nennt den Vrf. „einen großen Mann", sein Buch „ganz begehrenswerth, voll verständiger Moral und Gottesfurcht". Ist das Fortschritt oder blos naive Unwissenheit? — „Et Sofer" ist bereits besprochen; „Pachad Jizchak" ist durch seine ganze Einrichtung als Realwörterbuch fast unbrauchbar, und die Druckfehler in der neuen Ausgabe sollen, wie ein kundiger Freund mir versichert, viele Artikel ganz unverständlich machen. Das Werthvollste bleiben die Gutachten der Geonim; allein, wie schon mehrfach bemerkt, ist der größte Theil derselben bereits in der Sammlung „Scha'are Theschubah" gedruckt, und es fehlte bei der neuen Ausgabe fast an allen Parallelnachweisen und erklärenden Bemerkungen. Diesem Umstande ist jedoch durch die nun er-

*) vgl. Minchath Kenaoth S. 41. 70. 139 und meine wissenschaftl. Zeitschr. f. jüd. Theol. Bd. V, besonders S. 114 Anm.

schienenen Berichtigungen und Anmerkungen von Salomon Buber und S. Halberstamm ziemlich abgeholfen. Freilich lassen auch diese noch Manches aus, was gerade von Wichtigkeit ist. So ist bereits in dieser Zeitschrift (Bd. III S. 175) darauf hingewiesen, daß die verdächtigen Stellen, welche einige dieser Gutachten enthalten, wie sie in Sch. Thesch. vorliegen, indem sie „Jeruschalmi“-Angaben einschließen, welche in spätkabbalistischem, soharischem Geschmacke sind, ein Umstand, der namentlich von David Luria zur Vertheidigung des höheren Alters des Sohar und zum Nachweise seines Vorhandenseins und Ansehens bei den Geonim benützt wurde, — daß gerade diese Stellen in der neuen Gutachtensammlung fehlen und sich daher als spätere Einschiebsel kund geben. Buber übergeht diese Bemerkung ganz, obgleich er eine sonst sehr sorgsame Vergleichung der beiden Sammlungen anstellt. Halberstamm, dem mein Hinweis bereits bekannt war, bemerkt (S. 30 Anm. 7), er fände diese Auslassung nur in dem einen Gutachten 90, das der N. 55 in Sch. Thesch. entspreche; er hat jedoch die N. 7 (erste Hälfte) übersehen, welche der N. 220 in Sch. Thesch. entspricht, und ebenso fehlt in N. 85 (erste Hälfte) der ominöse Schluß, welchen Sch. Thesch. N. 26 enthält, der zwar nicht im Namen des „Jeruschalmi“ angeführt wird, aber von demselben Geiste dictirt ist. Es sei hier auch noch einer interessanten alten Lesart in mehrereren Thalmudstellen gedacht, die hier bezeugt und betont wird und die von sprachlichem Werthe ist. Gelegentlich einer Anfrage über den Sinn einer Stelle in Rosch ha-Schanah 11 a bemerkt Hai, die alte LA. sei בקמתן נבראו (nicht בקומתן), ebenso Baba mezia 107 a שתעמוד בקמתה und Jebamoth 89 b משתעמוד בקמתה. Natürlich ist es Hai nicht darum zu thun, ob das Wort mit oder ohne Waw geschrieben, sondern daß nicht קומה, vielmehr קָמה gelesen werde. Hiermit ändert sich zwar nicht der Sinn der Stellen, wohl aber der sprachliche Ausdruck, der nach der alten Lesart ein lebensvollerer, weil sinnlich und bildlich, ist. קומה nämlich heißt volle aufrechte Gestalt, קָמה aber die aufgeschossene Saat, die in ihrer vollen Reife steht. Diese Bedeutung ist nun für Baba mez. die natürliche', man solle sich nicht in ein fremdes Feld stellen, wenn „es in seiner vollen Saat stehe“, weil man Garben niederdrückt. Bildlich ist der Ausdruck von der Jungfrau gebraucht in Jeb., erst dann beerbe der Mann sein Weib, das er als Kind geheirathet, wenn es beim Tode bereits „in seiner Voll=

saat gestanden," zur Reife sich entwickelt hatte, und ebenso wird von der Schöpfung in Rosch ha-Sch. gesagt, alle Wesen seien „in ihrer Vollsaat" geschaffen worden, d. h. als ausgewachsen entstanden. — Die richtige Lesart מורדי st. מזרדי in Ga. 45 (,9) S. 18, welche der Herausgeber Musafia S. מג und Buber S. 14 herstellen, bezeugen die Dialekte ܡܘܙܐ und مُوز.

Neben den älteren Werken ist durch denselben Verein auch eine neuere Schrift herausgegeben worden, nämlich die Reisebeschreibung des Jakob Sapir (111 Doppels. außer Vorrede und Begleitschreiben). Wir begrüßen diese belehrende Schrift mit wahrer Freude und sehen deren zweitem Theile, welcher wohl die eigentlichen literarischen Mittheilungen bringen wird, mit lebhafter Begierde entgegen. Der Verfasser hat, wenn ihm auch die wissenschaftliche Vorbildung und Hülfsmittel abgehen, gesunden Verstand und ein glückliches Forschertalent, so daß er den Blick hat für Interessantes und das Geschick es vorzuführen. Nach der Vollendung des Werkes wird sich die wissenschaftliche Ausbeute besser übersehen und verwerthen lassen, und wir versparen daher einen ausführlicheren Bericht auf diese Zeit.

Schließlich möchte ich den oder die Herausgeber aufmerksam machen, daß ihnen doch einige höchst beachtenswerthe Werke recht nahe liegen, durch deren Veröffentlichung der Literaturgeschichte ein wirklicher Dienst erwiesen würde. Die Peßiktha ist ein wichtiges Mittelglied in der Midrasch-Literatur, und sie befindet sich in der Hand Buber's. Noch werthvoller sind die Streitschriften zwischen den Schülern Menachem's und Dunasch's, die S. G. Stern in einer Abschrift aus Parma besitzt. Ausführliche Mittheilungen aus den Bibel-Handschriften und Fragmenten, welche jetzt in Petersburg liegen, ihre Varianten, ihre Maßorah's, ihre Abweichungen im Thargum, würde Gurland zu liefern im Stande sein, ein Abdruck des Thargum Jeruschalmi nach dem Manuscripte, welches das britische Museum gegenwärtig aus Almanzi's Nachlaß besitzt, — wenn es von dem gedruckten wirklich abweichen sollte — würde sich wohl auch nicht unschwer veranstalten lassen. Möge dieser Wunsch nicht unbeachtet bleiben!

9. August.

7. Der Stamm Simon.

Den kühnen Combinationen Dozy's (Die Israeliten zu Mekka von David's Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Leipzig 1864. VI und 196 S.) lagen zwei große geschichtliche Wahrheiten zu Grunde, auf welche die Aufmerksamkeit entschieden gelenkt zu haben auch dann verdienstlich bleibt, wenn man auch mit der Auseinanderlegung derselben und den daran angelehnten, nach Vermuthuug hergestellten Ereignissen nicht einverstanden sein mag. Diese sind: 1. Der frühe Untergang des Stammes Simeon, und 2. der mächtige Einfluß eingewanderter jüdischer Stämme auf die Araber vor den Zeiten Mohammed's. Ueber die erstere geschichtliche Thatsache liegt uns nun eine musterhafte Monographie vor in dem Programme der K. sächsischen Landesschule Meißen durch den Prof. Dr. Graf: Der Stamm Simeon. Ein Beitrag zur Geschichte der Israeliten (37 S. gr. 4). Der Gegenstand erweitert sich, wie es die Natur der Frage mit sich bringt, zu einer Betrachtung über das alte Verhältniß und die Geschichte sämmtlicher Stämme, und werden hier an der Hand der Quellen ohne ausschweifende willkürliche Hypothesen, aber mit tiefem, an allgemeiner Geschichtsbetrachtung geübtem Blicke sehr gesunde Ansichten entwickelt, so daß diese knappe Abhandlung ganze größere bibelkritische und bändereiche Geschichtswerke aufwiegt. Der unbefangene Forscher wird nicht anstehen, fast Wort für Wort in dieser Abhandlung gern zu unterschreiben und wird nur selten ein Bedenken haben. Sie müßte demnach, um ein richtiges Bild von ihr in einem Berichte zu geben, nach ihrer präcisen und schmucklosen Darstellung geradezu abgeschrieben werden; ich kann daher nichts Besseres thun als die Leser, die sich dafür interessiren, auf die Schrift selbst zu verweisen.

Wenn ich von Punkten gesprochen, denen nicht Jeder zustimmen mag, so sind Dies blos Nebenpunkte. So möchte ich mit der Annahme, der „Segen Jakob's" sei in der Zeit vor Samuel abgefaßt und zwar von einem Dichter aus dem Stamme Juda, der in ihm nun auch die Hoffnung ausspricht, Juda werde nach Silo kommen, von welchem es sich bis dahin fern gehalten, um dort die Huldigung der Stämme zu empfangen (S. 19 und Anm. 1), mich nicht ganz einverstanden erklären. Die Begründung meiner abweichenden Ansicht würde zu weit führen, aber sie geht dahin, daß dieser Segen

wie die ganze Genesis auf efraimitischen Standpunkte steht, ohne Juda's Bedeutung zu verkennen, der Dichter daher die Hoffnung ausspricht, der sich abschließende Stamm Juda werde, gleich der überwiegenden Anzahl der andern Stämme, diese Absonderung aufgeben, wieder nach Silo kommen und so erst das volle Ansehn unter allen Stämmen erlangen, die Abfassungszeit aber scheint mir viel tiefer herunter angesetzt werden zu müssen. — Ferner widerspricht Graf der Ansicht einiger neueren Gelehrten, wonach in der Aufschrift von Spr. 30 und 31 von einem „simeonitischen" Königreiche Massa und dessen Königin die Rede ist. Ich muß bekennen, daß ich die Existenz dieses ganzen Reiches mit seinem ganzen Hofe, und namentlich dessen Vorkommen in jenen Bibelstellen vollständig in Abrede stelle, verweise jedoch hierüber blos auf meinen Aufsatz im Literaturblatt zum „Israeliten" v. J. 1845 N. 4 (vgl. Wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theologie Bd. VI S. 116).

Solche Arbeiten sind eine wahre Bereicherung der Literatur.

9. August.

8. Die neuen Firkowitsch'schen Handschriften.

Noch immer wird die Erwartung nach näheren Nachrichten über die nun aufgefundenen hebräischen und samaritanischen Werke, welche Firkowitsch auf seiner neuen Reise aufgefunden hat, die nunmehr bereits in Petersburg angekommen, aber noch immer versiegelt sind (vgl. Bd. III S. 232 und S. 294), nicht befriedigt. Dennoch wollen wir nicht ermüden, die Aufmerksamkeit auf dieselben zu lenken und die dürftigen Brosamen, welche hie und da daraus hingeworfen werden, zu sammeln. So theilt Gurland im „Maggid" N. 26 vom 4. Juli mit, daß Firkowitsch's Ankunft in Petersburg, und somit auch die Eröffnung seiner Schätze nun binnen Kurzem erwartet werde. Unterdessen behauptet derselbe Berichterstatter, es bestätige sich seine Vermuthung, daß F. auch den אגרון des Gaon Saadias aufgefunden habe, er habe selbst den Anfang der Vorrede zu diesem Wörterbuche gelesen und in den Anfangversen ein doppeltes Namen-Akrostichon des Vfrs. gefunden. Noch mehrere ganz vollständige Werke des Saad., welche bisher unbekannt geblieben, wird versichert, seien durch F. gerettet worden. Ueber die samaritanischen Werke berichtet derselbe, nach dem von ihm eingesehenen Verzeichnisse F.'s, daß darunter Werke von Markah und' Amram seien, Commentare zum Pentateuche und die Ge=

bote behandelnde Schriften von נזל, אבישע בן פנחס, אבו חגל
נפס, אלדין בן אברהם, חכים בן יעקב סכות הדינפי, אלנטארי
אברהם קבצה מבני אבי, יעקב בן שמש אלדין, אברהם בן מארות
הנפוש בן זהר, אברהם היתראני, חכים יוסף אסכרי und A. Möchte
recht bald unsere Wißbegierde reichere Nahrung erhalten!

14. August.

9. ראה und רוה.

Eine feine Bemerkung finden wir von Hn. Zweifel in Ha-Zofeh, Beiblatt zu Ha-Magid N. 26 S. 205 f. ausgesprochen, der wir auch in unsern Kreisen Verbreitung verschaffen möchten. Hr. Z. findet nämlich, daß an einigen Stellen Formen des Stammes ראה gebraucht werden für die entsprechenden von רוה, gesättigt, des Getränkes voll sein. Wie nämlich dieser neben שבע (Jer. 31, 14. 46, 10. Klgl. 3, 15) und השקה (Ps. 36, 9) vorkommt, so sind auch Stellen, welche Formen von ראה neben ihnen haben, gleichfalls in dem Sinne: satt vom Trunke sein, aufzufassen. So Jes. 53, 10 מעמל נפשו יראה ישבע, voll und satt des Elends sein — woher auch die Präposition מן sich erklärt —, Ps. 60, 5 הראית עמך קשה השקיתנו יין תרעלה, und Hiob 10, 15 שבע קלון וּרְאֵה עניי, satt an Schmach und voll meiner Qual, רְאֵה (= רְוֵה) st. constr. v. רָוֶה wie שְׂבַע von שָׂבֵעַ. Unsere Lesart haben sämmtliche alte Uebersetzer, die sie alle als Formen von ראה, sehen, wiedergeben. Warum nun diese seltsamen Formen stehen, die zu groben Mißverständnissen veranlassen, ist nicht leicht anzugeben. Daß wirklich die lebende hebräische Sprache eine solche Verwechslung gestattet habe, ist nicht wohl zu glauben; ob es alte Abschreibefehler oder unbekannte tendentiöse Umschreibungen sind, ist nicht minder schwer zu entscheiden. Mag nun die Entstehung sein, welche sie wolle, die Erklärung erscheint mir jedenfalls als eine sehr glückliche.

14. August.

10. Huzwaresch.

Man hat in neuerer Zeit dem Aramaismus viele Gebiete beigelegt, die er sich, wenn wir uns eines modernen Ausdrucks bedienen dürfen, annectirt hat. Ob Babylonier und Assyrier ursprünglich Semiten, ihre eigentliche Volkssprache semitisch gewesen, steht noch sehr dahin, sicher aber gehörten diesem Stamme längere Zeit die herrschenden Familien und die Priester an, und so drang

auch deren Sprache ein. Auch das Parsenthum ward einige Zeit von dem Aramaismus beherrscht, und so kamen in dessen heilige Schriften und in die Pehlewi-Sprache aramäische Bestandtheile. Später aber wurde dieser aramäische Eindringling wieder beseitigt, einzelne Worte blieben, sie blieben aber früher wie auch den gegenwärtigen Gelehrten und Priestern blos durch Ueberlieferung nach ihrer Aussprache wie Bedeutung bekannt und werden im Lesen mit den geläufigen gleichbedeutenden persischen Wörtern vertauscht. Dies sagt eine belehrende Stelle im Fihrist des Al-Kifti aus, wie neuere Gelehrte, die im Lande leben, es bestätigen. Jene Stelle nun wird genauer, als es bisher geschehen, in einer lettre à M. Mohl, sur un passage de Kitab el-Fihrist, relatif au Pehlevi et Huzvarech, par M. Ch. Ganneau erläutert, der einige Bemerkungen von M, Derenbourg angefügt sind. Dieser Brief mit seiner Nachschrift befindet sich im Journal asiatique und liegt mir in einem Sonderabzuge (20 S.) vor. Die eingehende und anziehende Erläuterung des Hn. Ganneau weist das Verhältniß klar nach, indem Elkifti belehrt, daß sie z. B. בסרא schreiben und כושת, Fleisch, lesen, ebenso להמא schreiben und כאן, Brod, lesen. Interessant ist die Form להמא, für die Spiegel wieder רהמא hat mit Vertauschung der Liquida; eine andere Vertauschnng ist die nur in der babylonischen Gemara vorkommende Form כהמא, Brod, wo wiederum auch He für Cheth steht. — Derenburg verweist für dieses Verhältniß auf die biblischen Khethib, die anders gelesen werden (Keri), ohne daß Dies in den Handschriften angegeben ist, während es durch Ueberlieferung feststeht. Den Namen Huzwaresch, mit dem dieser Ueberrest des Aramaismus belegt wird und der bis jetzt keine genügende Erklärung gefunden, deutet D. als הא סורסי, das ist syrisch. — Die Nachweise von dem Ineinandergreifen der verschiedenen Sprachfamilien, wie es geschichtlich bedingt ist, haben etwas sehr Ansprechendes.

5. Sept.

11. Jefeth ben Ali.

Dieser karäische Bibelerklärer aus der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts ist durch Aben Esra sehr bekannt, ohne daß unter uns früher irgend eine Spur von seinen Schriften sich auffinden läßt. Die neueste Zeit hat mannichfache Aufklärung über ihn verbreitet; als ein Gelehrter von großem Einflusse verdient er jedenfalls Beachtung, wenn wir auch eigentlich, nun wir ihn

genauer kennen lernen, nicht recht einsehen, wodurch er zu solchem Rufe gelangt ist. So sind wir denn wieder mit einem kleinen Theile aus seinen Commentarien bedacht worden. Hr. Dr. Zacharias Auerbach hat die Uebersetzung und Erklärung Jefeth's zum dreißigsten Capitel der salomonischen Sprüche mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben (Bonn 1866, 47 S. 8). Der sehr nachlässig abgeschriebene arabische Text wird einsichtsvoll berichtigt, mit Verständniß übersetzt. Was daraus als der besondern Aufmerksamkeit würdig hervorgehoben werden könnte, wüßte ich nicht. Die Arbeit ist wohl eine Inauguraldissertation und erfüllt ihren Zweck ganz wohl als ein specimen doctrinae. Auffallend ist nur, daß auf dem Titel wie S. 1 der Vrf. Jefeth ben „Eli" st. ben Ali genannt wird — freilich nach dem Vorgange Bargès' —, eine Flüchtigkeit, den Vrf. des Eschkhol Elias Hadassi zu nennen st. Juda ben El. (S. 1 Anm. 3), den zwar unter dem Namen Aben Esra's gedruckten, aber dem Moses Kimchi angehörigen Commentar zu den Sprüchen unter dem Namen des ersteren anzuführen (S. 24 Anm. 1. S. 41 Anm. 1). S. 38 Z. 5 ist ohne Zweifel מבני für מפני zu lesen, und die Lesart des Codex (S. 26 N. 7) וקרב bedarf nicht der starken Umänderung in יֽקדר, es genügt dafür יקרב zu setzen, was dann auch bedeutet: es liegt nahe, ist wahrscheinlich, leicht möglich. Doch abgesehen von diesen Kleinigkeiten, verdient die Behandlung des jungen Vrfrs. volle Anerkennung.

5. Sept.

Aus Briefen.

Aus einem Schreiben des Hrn. Pred. Felsenthal in Chicago, 20. August.

... In Ihrer jüd. Zeitschr. Bd. II S. 68 drückten Sie den Wunsch aus, etwas Näheres über die hier aufgefundenen hebr. Inschriften zu erfahren; ich hatte mich, durch Ihre Worte angeregt, damals nach verschiedenen Seiten hin gewendet, um nähere Kenntniß von der Sache zu erlangen und Ihnen das Ergebniß mitzutheilen. Allein meine Bemühungen waren vergebens. Nun bringt Leeser's Occident in den Mai- und Juniheften d. J. einen von einem

christlichen Geistlichen, Hn. M. R. Miller verfaßten längeren Artikel, welcher eine Beschreibung der Steine und ihrer Inschriften nebst Conjecturen darüber enthält. Da Ihnen der Occident nicht zukommen dürfte, theile ich Ihnen das Wesentliche aus dem Artikel mit.

Der erste Stein, der unter einem Erdaufwurfe in der Nähe von New Ark im Staat Ohio, unter dem man auch Menschenknochen fand, aufgefunden wurde, stellt in der Größe von kaum $1^1/_2$—2″ das Bild eines menschlichen Kopfes dar; auf der Stirne findet sich deutlich und in der üblichen Schriftform eingegraben י־ה־נפל. Conjieirt wird die Bedeutung: ירחמהו (oder ירחמני) ה' נפל „Eine Frühgeburt, möge Gott sich ihrer (oder: meiner) erbarmen!“ — Unter demselben Erdhügel wurde ein zweiter ganz eigenthümlich geformter Stein gefunden, der auf allen Seiten die Bildnisse menschlicher Antlitze, auf einer Seite auch eine Thiergestalt enthält. Auf der Stirne eines dieser Bilder ist ein deutliches ש eingegraben. Hr. M., der Berichterstatter, glaubt, dieser Buchstabe sei die Abkürzung von שדי und bedeute das Schin der Thefillin. Auf der Stirne eines andern Antlitzes auf diesem Steine, das offenbar einen alten Mann darstelle, befinden sich, nach M., die Buchstaben טלחבב־־ז, was nach M. טוב לחבב זקן „gut ist's den Alten zu lieben“ (!) bedeuten soll. Hr. Illowy in Cincinnati, dem die Steine gezeigt worden sind, las טל חדב נ und erklärte: טל חיים ד' בהקיץ נרדמים. — Ein dritter in der Nähe von New Ark gefundener Stein ist keilförmig und trägt auf seinen vier Seiten mit ganz deutlicher Schrift folgende Inschriften:

מלך ארץ | תורץ יהוה | דבר יהוה | קדש קדשים.

Der vierte und merkwürdigste der in Rede stehenden Steine wurde unter einem großen künstlichen Steinhügel in der Nähe von New Ark gefunden. Tief unter demselben fand man nämlich einen sargähnlichen Kasten, in dem noch menschliche Gebeine und Haare waren, unweit davon einen Steinkasten, der, nachdem er mit Mühe geöffnet worden, als seinen Inhalt einen Stein aufzeigte, auf welchem die Zehngebote eingegraben waren! Auf der einen Seite des Steines ist das Bild eines Mannes mit orientalischen Zügen, orientalischer Haltung und Kleidung ausgeschnitten und über demselben die Buchstaben משה. Unten am Steine ist eine Art Handhabe, durch die man allenfalls nach M.'s Vermuthung ein Band gezogen haben mag, um damit den Stein zu tragen. Von allen Seiten

und nach den verschiedensten Richtungen hin ist der Stein mit hebr. Schrift bedeckt, welche die Zehngebote darstellt. Merkwürdiger Weise theilt M. nicht die hebr. Inschrift mit, sondern blos eine Uebersetzung der vorgefundenen hebr. Worte. In Gemäßheit derselben ist das erste Gebot vollständig wiedergegeben, in הוצאתיך stehe jedoch ein Daleth statt Wav. Vom zweiten Gebote sind nur die Worte לא יהיה bis וכל und לא תשתחוה bis תעבדם gegeben; statt אלהים finde sich jedoch אלמה. Vom dritten Gebote ist die erste Hälfte — bis zum ersten לשוא — gegeben. In dem Stücke vom vierten Gebote, das nur bis מלאכתך reicht, fehlt im Worte לקדשו das Kof und in מלאכתך steht Kof für Mem. Das fünfte Gebot schließt mit אמך, einige Buchstaben sind ausgelassen. Für das sechste Gebot steht לא תרצח. 7, 8 und 9 sind richtig gegeben, auch das 10. Gebot ist vollständig, nur sei das zwei Male vorkommende תחמד nicht gleichmäßig buchstabirt (worin die Ungleichmäßigkeit besteht, wird nicht mitgetheilt). Ein Theil von שורר steht am Ende einer Zeile, dennoch steht das ganze Wort dann auf der folgenden Zeile. — Die Schriftform hat manche Eigenthümlichkeiten. Die Finalbuchstaben כמנפץ haben am Schlusse dieselbe Form wie in der Mitte. Das Alef hat etwa folgende Form ⅂, das Mem ist dem samarit. Jod oder Zade (ℳ) ähnlich, das Lamed hat folgende Form ⅃, Wav und Jod sind gleich groß, Ain hat folgende Form ⊘. So seien, sagt M., vierzehn Buchstaben vorhanden, deren Form anders sei als die in der üblichen Quadratschrift.

Hr. M. nun vermuthet, man habe hier alte Talismane oder vergrabene Therafim vor sich, deren Ursprung in der Zeit vor Esra und unter den zehn Stämmen zu suchen sei. Solche Steine seien vielleicht mit in die assyr. Gefangenschaft genommen, wären dann vielleicht Jahrhunderte lang als heilig und wunderthätig angesehen, dann durch einzelne der Exulanten, welche durch Asien über das Meer nach dem amerikanischen Continente gelangt seien, mitgebracht worden. Die Israeliten mögen dort nach und nach verwildert sein, verloren alle Traditionen, alle Kenntniß ihrer alten Schrift, mit einem der letzten Krieger habe man dann die Steine in das Grab gesenkt. Die übrigen phantasievollen Conjecturen des Hrn. M. zu verfolgen, wäre überflüssig.

Eine Mystification liegt allerdings hier nicht vor; die Umstände sprechen dafür, daß man es hier mit ächten Alterthümern

zu thun habe. Der vierte der oben beschriebenen Steine wurde in Gegenwart glaubhafter Zeugen unter einem indianischen Steinhügel in einem tiefen Grabe gefunden, und der Hügel war, ehe man Tausende von Wagenladungen mit Steinen zum Behufe naher Canalbauten entfernte, 40—50′ hoch und hatte an seiner Basis einen Umfang von 580.′ Wer sollte auch eine solche Mystification begangen haben, wer ihrer in der Gegend von New Ark fähig gewesen sein? Der Berichterstatter, Pastor Miller, den ich vor mehreren Jahren persönlich kennen lernte, ist durchaus glaubhaft und besitzt die nöthigen hebr. Kenntnisse, um die Inschriften zu lesen. Die Steine erscheinen mir demnach von hoher wissenschaftlicher Bedeutung, und ich bin begierig zu erfahren, was europäische Gelehrte, was Sie dazu sagen.

[Ehe man sich in Conjecturen einläßt, bedarf es eines getreuen Facsimile; wo befinden sich denn gegenwärtig diese Steine? S.]

Ist schon irgend eine Kunde davon zu Ihnen hinübergedrungen, daß man von verschiedenen Seiten hier zu Lande für eine Jewish national university agitirt? Es ist fast unbegreiflich, welche monströse Ideen auf den Markt gebracht werden!

Aus einem Briefe des Hr. Harkavy, Petersburg, 9. August.

... Bemerken Sie gefälligst noch, daß die Nachricht über Kunik (oben S. 155) in dem Wiener Jahrbuch veröffentlicht war. — Ihre Mittheilung „aus einem Briefwechsel“ (S. 141 ff.) verschaffte mir umsomehr ein wahres Vergnügen, als ich vor ungefähr einem Jahre in einem hebräisch geschriebenen Briefe an einen Freund ungefähr dasselbe Urtheil über das Grätz'sche Geschichtswerk aussprach. Darin analysirte ich z. B. die Art, wie Gr. die Geschichte der Juden in den slavischen Ländern darstellt. Darf ein jüd. Historiker behaupten, wie es Gr. thut (Bd. V S. 188 f.), daß die Juden in die Krim sowie in die Gegenden des kaspischen und des schwarzen Meeres erst am Anfange des 8. Jahrhunderts gekommen, während Inschriften griechischer Juden aus Bosphor, Anapa und Olbia schon vor den zwanziger Jahren in dem Boeckh'schen Corpus Inscript. Graecarum veröffentlicht sind? während ferner die meisten Lexikographen כספיא (Esra 8, 17) mit Kaspia und ספרד in Obadia mit Bosphor identificiren, welche letztere Ansicht schon Hieronymus, also im vierten Jahrhundert, im Namen seines

jüdischen Lehrers ausspricht? während wir endlich bei den Byzantinern (Porphyrogenetes, Theophanes ꝛc.) Nachrichten über Juden in Phanagorien (Taman), Iberien und von Cholisiern (am Kaspischen Meere), welche mosaische Gesetze ausüben, aus sehr frühen Zeiten haben? Womit läßt sich ferner ein Urtheil wie das Gr.'sche (Bd. VI S. 69 Anm.) rechtfertigen: „die polnisch-jüdischen Münzen . . , sind augenscheinliche spuria“, nachdem alle competentesten Numismatiker sich für deren Echtheit erklärt und der einzige Gegner, Jaachim Lelewel, seine Zweifel öffentlich zurückgenommen (Revue numismatique 1860 p. 328—34)? . .

Zum Schlusse erlauben Sie mir eine Ergänzung zu meiner siebenten Analekte (Bd. III S. 291 f.) wegen der „neun Völker“. Aus Const. Porphyrog. zeigte ich, daß diese neun Provinzen zwischen Albanien und Chazarien lagen. Nun finde ich jetzt bei Masudi in seinen „goldnen Wiesen“ im Cap., das von den kaukasischen Stämmen handelt, folgende Stelle (Maçoudi, les prairies d'or T. II Paris 1863 p. 47): ويلي هذه الامّة على هذا البحر امّة اخرى، يقال لبلدهم السبع بلدان „Neben diesem Stamme (dem St. Kaschak كشك, welcher an dem der Allan اللان gränzt) an demselben Meere (dem kaspischen) wohnt ein anderer Stamm, dessen Gebiet As-Seba' Boldan (sieben Ländereien, sieben Kantone) heißt.“ Ich glaube, daß man nicht السبع (sieben), sondern التسع (neun) lesen darf, und somit haben wir auch bei diesem Schriftsteller die הט׳ אומות über welche er aber keine näheren Nachrichten anzugeben weiß. Aehnliche Verwechslungen der diakritischen Punkte im Arabischen kommen bekanntlich häufig vor und ist in der jüdischen Literatur derselbe Fall mit dem Saadianischen Vocabularium تفسير السبعين لفظة الفردة, wo es تسعين statt سبعين heißen muß (vgl. Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes Bd. V 1844 S. 136 Anm.)*)

*) Für die häufigen Unrichtigkeiten, welche aus der Verwirrung mit den diakritischen Punkten im Arabischen entstehen, und daher die leichte Verwechslung von السبع und التسع bedarf es gar keines besondern Beleges, und so hat die Bemerkung des Hrn. H. ihre volle Richtigkeit. Was jedoch die 70 Wörter des Saadias betrifft, so ist weder die Correctur noch die Herleitung des angeblichen Irrthums richtig. Alle Alten sprechen von 70 Wörtern, wie schon wissensch. Ztschr. f jüd. Theol. Bd. V S. 324 bemerkt ist, und auch der jüngere Zeitgenosse des Saadias führt die Abhandlung in seinen Kritiken (N. 8 S. 3 unten) ausdrücklich so an: ע׳ מלה שלא

In einem Divan der Firkowitsch'schen Sammlung (N. 124), wo verschiedene paitanische Stücke vorkommen, findet sich unter der Nummer 186 folgendes:

אחרת לר יוסף בן גריון ז׳ל

1. חנון הנחיל מנוחה מאתו
לבית ישראל בחסדו ואמתו
כי בו שבת מכל מ [לאכתו]
כי בו שבת

2. יום זה ידידים חושו להקדישו
אולי יצוה להשיב לבית קדשו
העומדים בבית י׳י במשמרתו
כי בו שבת

3. ושאו ידיכם וברכו לצור תומר
זכור ושמור היום בלי הָמֵר
אותו כי טוב דבר בעתו
כי בו שבת

4. סוב יה להשיבנו לבית המנוחה
ואז נעלה לך עולה ומנחה
תמיד ועולת שבת בשבתו
כי בו שבת

5. פוֹרְחַ כוֹהֲנַי השב ולְוִיַּי
להקריב עולות במזבח מַאֲוִיַּי (sic)
וכוהן גדול עומד במשמרתו
כי בו שבת

Das Akrostichon hat Joseph; woher das „ben Gorion" kommt und von wem es herrührt, weiß ich nicht. [Der Gürtelreim in dem Gedichte weist auf die Zeit des zehnten Jahrhunderts als den äußersten terminus a quo hin. G.].

Aus einem Briefe des Hr. Prof. Stern in Göttingen vom 13. August.

Kürzlich habe ich in einer Schrift eine Notiz gefunden, die Dich vielleicht interessirt. Die Schrift heißt: Supplément des commentaires sur la divine comédie de Dante par Charles H. Schier, Dresde 1865. Der als Orientalist bekannte Verfasser lebte längere Zeit in England. p. 12 dieser Schrift kommt nun die Stelle vor: Je me souviens encore, après bien des années d'avoir trouvé parmi les manuscrits du Musée britannique une lettre écrite en hébreu par un rabbin italien en réponse à des questions que Henri VIII, roi d'Angleterre, lui avait adressées sur son divorce avec Cathérine d'Arragon. Das wäre doch äußerst

---

ימצא דומיהן במקרא בלתי מלשון המשנה. Die Anzahl derselben ist allerdings größer, aber auch, wie bereits nachgewiesen, nicht 90 sondern 91 und wahrscheinlich durch spätere Hinzufügungen erweitert. Nun vergesse man aber nicht, daß Saadias mit hebräischen Buchstaben schreibt, die Verwechslung von אלסבעין und אלתסעין also gar Nichts mit diakritischen Punkten zu schaffen hat und weit weniger natürlich ist. G.

merkwürdig, wenn es mehr wäre. [Vielleicht ist Hr. Dr. Wright so freundlich, uns über diese interessante Mittheilung nähere Auskunft zu geben. S.]

Aus einem Briefe des Hrn. Harkavy, Petersburg 19. August.

In Kazimirski's Dictionnaire Arabe-Français (Paris 1846 —1860) T. II p. 935 heißt es s. v. كنيسة: du pers. كليسا, formé du mot ecclesia, le pers. كنشت a été à son tour formé de la forme arabe كنيسة." Welche seltsame Sprünge, wo doch כנסה, כנישתא, ܟܢܘܫܬܐ so nahe liegen! — Nicht minder auffallend sind Renan's Aeußerungen (Hist. générale des langues sémitiques, III éd. p. 165): Grâce à des nombreux barbarismes, les rabbins ont réussi à se former un vocabulaire scolastique assez complet. Exemples: גוף, היולי ... תנאי". Allein גוף ist das biblische גופה (1 Chr. 10, 12) und nach dem arab. جوف gebildet, das griech. ὕλη haben zuerst die Araber als هيولى aufgenommen, תנאי ist ächt semitisch, wie auch die Syrer ܬܢܝ haben. Wo sind hier Barbarismen? wozu philologische Mikrologie treiben, um damit eine völkerpsychologische — falsche — Theorie zu begründen?

Aus einem Briefe des Hrn. Harkavy, Petersburg 28. September.

Im neusten Bande der Geschichte der Juden (IX S. 7 f. Anm.) behauptet Hr. Dr. Grätz, daß, da Pico de Mirandola mit Jehuda Abrabanel persönlich bekannt gewesen sei: „Daraus folgt mit Entschiedenheit, daß Pico in seiner Schrift contra (soll heißen: Disputationes in) Astrologiam, die er kurz vor seinem Tode verfaßt hat, von Leon Medigo (d. h. Abrabanel) spricht, ein Punkt, den Delitzsch zweifelhaft läßt: Leo Hebraeus, vir insignis et celeber mathematicus, quasi veteribus parum fidens, excogitavit novum instrumentum, cujus vidimus canones, mathematica subtilitate praecellens". — Man begreift nicht, wieso Dies mit Entschiedenheit folgen soll. Gab es für Pico, weil er diesen Leo kannte, gar keinen andern Hebräer Leo? Nun aber wissen wir von Juda Abrabanel's außerordentlichen mathematischen Kenntnissen gar Nichts und ebensowenig von einem novum instrumentum, das demselben zugeschrieben würde. Freilich hat schon Wolf (Bibl. hebr. T.

p. 431) diesen Passus Pico's auf Juda bezogen. Allein Munk weist überzeugend nach (Mélanges philos. p. 500. 528), daß hier Leon de Bagnols, d. h. Levi ben Gerson gemeint sei, der in dem ersten Theile des fünften Bandes seiner Milchamoth adonai — wie er in Handschriften aufbewahrt, aber nicht gedruckt ist — eine weitläufige, aus 136 Capiteln bestehende Abhandlung über Astronomie geliefert und ein astronomisches Instrument unter dem Namen מגלה עמוקות erfunden hat.

Herr Staatsrath Kunik schickt Ihnen eine Abhandlung des Hrn Bruun über die italienischen Colonieen in der Krim; dessen Einwendungen gegen Hrn. Prof. Chwolson sind von keinem Belang. Hingegen ist seine Vermuthung über die Ankunft der Juden nach der Krim zur Zeit Hadrian's (p. 87 note), geschichtlich documentirt. Hieronymus bemerkt bekanntlich zu ספרד (Obad. 20): Nos autem ab Hebraeo, qui nos in scripturis erudivit, didicimus Bosphorum sic vocari, et quasi Judaeus, ista, inquit, est regio, ad quam Hadrianus captivos transtulit. — Wenn er jedoch ferner vermuthet (p. 33), daß noch am Ende des 15. Jahrh. ein jüdischer Fürst über Taman geherrscht habe, so ist Dies nicht kritisch genug nachgewiesen.

Notiz.

Berichtigungen aus Handschriften zu Aben-Esra's Shefath jether.

Bei der Besprechung von Dunasch's Kritiken gegen Saadias (oben S.210) ist dessen gedacht worden, daß Aben Esra auf Bestellung eine kleine Schrift zur Abwehr dieser Angriffe verfaßt hat, welche nach einer Handschrift von Bisselches zuerst durch Letteris, dann durch Lippmann herausgegeben worden. In letzterer Ausgabe ist auch auf Berichtigung des ziemlich fehlerhaften Textes Aufmerksamkeit verwendet; da jedoch andere Handschriften zur Vergleichung fehlten, so konnte nur die Conjectur aushelfen. Da ich nun vor längerer Zeit einen Codex Saraval verglichen, auch von dem verewigten Pinsker eine Collection mit einer Odessaer (wohl jetzt Petersburger) Handschrift besitze, so mögen Berichtigungen nach diesen beiden Handschriften auch die Vertheidigunsschrift Aben-Esra's verständlicher machen.

Einleitendes Gedicht Z. 1 יסוד, cod. P. בסוד. — Z. 2 לו das. בו. — Z. 3 קראהו das. קראתיהו.

Anfang, cod. P.: א׳ הא׳ ישא עון ר׳ א׳ ה׳ נ׳ בכבוד שהקשה נדבה רוחי אותי להציל דברי זה ; ידו על אדונינו ראש הגאון; für שדבריהם beide שהם.

N. 1 nach מי יתן cod. S. noch ואני, für היינו beide היותנו; ferner cod. P. כי על כל ד׳ ש׳ ... אין להשיב ... הקדמון והנה ידוע ידעת כי ר׳ ס׳ הגדול שבתלמודים בדורותיו נקל כנגד חכמי התלמוד, dann für מחכמי beide כנגד חכמי. Für שפירשו כן cod. P. בו ׳ש. — שאך fehlt in cod. P., in cod. S. heißt es auch fehlerhaft ׳שא.

N. 2 Für הרי לו cod. P. הראינו לו; nach כמו cod. P. noch מור, nach פירשו noch במלה, für עובר cod. S. ענבר (Ambra).

N. 3 nach דעתי noch ולפי דעתו in cod. P., st. לפי שהוא blos הוא, ferner ולא ידעתי נכונה לפניך הֵשִׂירוּ (Hosea 8, 4), dann ואם יאמר זה מה טעם לא אמר מלקטות אותה כבר פירשו כי אין מנהג, für קרוצות und תצאנה beide קרוברת und תבאנה, für הרי לו cod. P. הראינו לו, dann מה טעם הנשים.

N. 4 Nach שטעמו beide noch כמו, für ואומר cod. S. ויאמר, für כל התנועות vers. ׳כל ז׳ הת, nach למעלה cod. P. noch אהבני, nach רע cod. S. noch שטעמו, nach ׳הנזכ cod. P. noch למעלה.

Die Nummern 5. 6. 7 hangen in cod. P. zusammen, nur der Schluß von 6 über תבעיון bildet eine Nummer für sich und steht nach 7, letzteres auch in cod. S.

N. 6 für ממשרתים liest cod. S. ׳מהמ, nach באות cod. P. noch הצדי, für ׳ט das. סמך.

N. 7 cod. P. אמרו דבר זה מדעתם והוסיפו כי מזה ראיה על ת״המ ויש יכולת לומר הלא תרדמה נפלה על אברהם ונאמר, in cod. S. fehlt blos גדולה.

Nach N. 7 heißt es dann in cod. P. (Obad. 6) נבעו מצפוניו אמר הגאון שמצאנו כי תבעיון בעיו בלשון המקרא הנה דברי ...ר׳ אדונים נכונים.

N. 9 Nach אדונים cod. P. הזכיר המלה ולא.

N. 10 Für החולם cod. P. בכלם.

N. 11 cod. P. ׳שהיא מלה אחת מל, nach השמות das. שהוא נגזר מן הפעלים רק תמצאנה מועטות (so auch cod. S.) במלות והשתנה ולא היה am Ende: הטעם כמו לפַלְמוֹנִי את אשר עֶדֶן בִּלְעָדַי משקלו בעבור אות הגרון הוא אלף, in cod. S. nur noch היותו vor אות.

N. 13 cod. P. הנה העברים אמרו מגזרת והשיאו . . אשמה

אם ... וכאשר נאמר כי ..... אחד וכאשר אמרו .... נדנה ככה יוכל, ferner מפעלי הכפל על משקל פת, für ה״א beide 'הא, zum Schlusse noch cod. P.: גם בָּבֶל גם בָּמָה כאשר פירשו יחזקאל הנביא.

N. 14 cod. S. כמשפט, ferner zwischen 'והל und יהסרוהו אותו noch כולם', dann fehlt in cod. P. כי מה, nach המלה das. הכפל הוא שורש.

N. 17 nach דים cod. P. ור' אדונים אמר הנה א״כ יאמר, dann טעה ר' אדונים בשקלו דַּיָּם עם חַיִּים כי דַיָּם, st. והיא cod. S. 'והי.

N. 18 cod. P. ויאמר ר״א שטעמו כמו הנך הרה [א״כ] מה.

N. 19 cod. P. כמו לְהַוָּתִי יועילו, dann היות נ״ון וְהוֹן שורש. והנה יהיה ו״ו בהותו סימן עם פועל.

N. 20 cod. P. במוצא וחסרון הד' בת' כמו אחת אל אחד על דעת רבים וכמוהו הרה.

N. 21 cod. P. המשל יותר מה שהאיש רוצה וזה הפירוש אין.

N. 22 cod. P. חרמים וכן זרם זרמים. ולא כן הוא כי מ״ם זרים איננו סימן לשון רבים רק זרים כמו.

N. 24 nach מגרפות cod. S. noch שגורף.

N. 26 cod. S. כתרגום.

N. 27 Ende, für משתנים cod. S. משונים.

Zwischen N. 27 und N. 28 cod. P. noch: בז לדבר יחבל לו פירש ר' אדונים כל דברי הגאון ושכחתים.

N. 30 cod. S. מפעל für מפועל.

N. 31 nach אלינו cod. P. noch והוא יעשה אל כמו אֶל, für טענה beide טעות, dann cod. S. וטעמו עבד כא' בשלש נקודות, nach נכון cod. P. noch כמו ימים כעבד עמי כעמך ועמך כעמי וא', zum Schlusse beide noch במסה תהיה גאולתו.

N. 34 für אחרון cod. S. אחריו, nach שקר beide noch וטעם ימין שקר.

N. 35 nach כטעם beide noch המקום.

N. 36 für בסין cod. P. כי השין והסמך מתחלפים.

N. 37 fehlt in beiden אינם.

N. 38 für 'בעבו cod. P. כבוד, für לפרש cod. S. ויפרש für טעות beide טענת.

N. 39 für כמו אש cod. P. מאכל לעוף, nach הראינו beide לו, für הרי cod. P. הראינו לו, für בפעל beide בפני עצמו.

N. 41 für כן cod. S. בן, nach שהוא noch תחלת, von וגם an fehlt in cod. P.

N. 45 für 'הא cod. S. ז״ה.

S. 47 cod. P. (l. מורה) שהוא פורה, הגאון בלשון ישמעאל משריגי אילן ואני אומר כי כן הוא השריג שהוא dann פחה כמו למעלה והנה דברי.

N. 49 cod. S. zum Schlusse noch ורבים ככה.

N. 53 für ואלו cod. S. ואלי.

N. 54 cod. P. גדוליהם והנה יש לו טעם ואם אין, für אראלם cod. S. ארא למו, Ende cod. P. (auch כאשר יראו אראלם הרוס cod. S.) אז יצעקו und endlich והתנועות משתנות בשמות.

N. 57 cod. P. כמו שָׁלו ושחיתה וכמוהו, für שפרשו cod. S. שפירש, für הסבה ders. ס׳ nach כמו noch כי, nach בשלי cod. P. noch: והוא הנכון בעיני והנה הוא מגזרת התרגום וכמוהו לדבר אתו בשלי.

N. 58 nach מספר cod. P. noch והנה ר׳ אדונים לא פירש בו מאומה, für שלל ders. שליל, für שלו beide שליו, für יצא cod. S. כי יבא.

N. 61 für משיחו cod. P. מי שחו.

N. 62 für שה״א cod. S. שהא׳.

N. 63 für שם cod. P. שהוא.

N. 64 cod. P. פיוט והטעם כטעם כך וכך, dann ואולי הוא כמו אפילות הִנה

N. 65 fehlt in cod. P., dafür על מות לבן אמר הגאון שהוא מלה אחת גם זה נכון כי פירושו לפי דעתי תחלת מזמור (והזכיר הטעם למעלה ומצאתיו משובש ולא יכלתי לכתבו) die letzten Worte hatte Pinsker eingeklammert, indem er sie als einen Zusatz des Abschreibers betrachtete.

N. 66 für שנלאו cod. S. שנכאו, für הוא ואך ders. ואם הוא, für יצאו אל ders. יבאו על.

N. 67 für לתלוליות cod. P. לתליות, zum Schlusse noch ואמר כי האחד תלף.

N. 68 cod. P. לא שתו לבם בו אבותיכם.

N. 69 fehlt in cod. P. von ואם an bis N. 87 incl.

N. 71 für דורי cod. S. דור und N. 72 für מזלו׳ ders. מזרו׳.

Der Theil von N. 74 von ויאמר ר״א an bildet in cod. P. den Schluß des Ganzen und heißt es da: הוגד מן הגד ואוהה מן (so auch in cod. S.) und nach אהה noch ונפשם לא אההה, nach דוד beide noch הנקרא חיוג (cod. S. נ״ע) נ״נ, für בספרים cod. P. בדברים שכתבת בספרך, für ושאמרת das. שהזכרת ואמת, für נמצאנ׳ beide תמצא.

N. 75 für כפי פי׳ cod. S. כפי׳.

N. 76 nach ההתום cod. S. noch בדניאל, N. 79 für כמו ל׳ das. כמיל.

N. 83 nach שרש cod. S. noch כמו.

N. 84 nach טעות noch גדולה und יחדשם in einem Worte, N. 85 fehlt כמו vor מין.

N. 86 כלל für כולל und האהל für האהלי, N. 87 אות ה׳ für אותה.

89 a ואין בו פי׳ אחר, N. 90 בו für לו, N. 91 zwei Male אי für או und אחד für אחר.

Von 92 an fehlt in cod. P.

N. 93 והו׳ für והיא, N. 95 בשאר für כאשר, N. 102 והא׳ für וה״א, N. 104 באש für באור, ferner השליכהו, nach קרישי noch ונכון, N. 106 היית für הית׳, N. 112 בספרי.

N. 119 ועפר בכתף, N. 124 nach איננו noch אלא, N. 126 ויבא für ויצאו, N. 131 ספק (?) für סמך.

N. 133 fehlt, dafür Folgendes: חסרה המלה בספר ומפי׳ כ״ל עמה (ניתם ארץ אמר הגאון (Worte des Abschreibers, doch l. נטה ארץ ויאמר ר׳ אדונים כטעם המתרגם והנכון כמו חשך וכן בלשון ישמעאל בגזרת לשונם החושך קורין אותו עמהה ונקראה העת כן בסור האור ההוה בעבים אחר שקוע השמש ויעמוד כדי עלות עשרים מעלות ישרות ממעלות הגלגל.

N. 136 שרשת für das zweite שרשרת.

N. 138 ויתכן, מן מנדה, Schluß תנדיע für תנדה.

N. 141 האויב und יראה für ראה, N. 142 כלו und תכלא, N. 144 ומוגז׳.

N. 150 אליל, N. 152 ל׳ אפיה (? etwa אפים?), N. 153 ונהלמים בו.

154 כמו nach שהוא, וכמוהו אם תשוב, N. 156 nach תברד noch היער שלהם.

157 אולי für אולם, N. 158 שסמוך für שסמך und עד für עיר, N. 159 nach הנביא noch הנבואה נבואת עודד הנביא, האהלה für האהל.

N. 160 nach בעבור noch מלת, am Schlusse noch: ואם טען טוען איך יסמך דבר אל הפכו הראיננו und dann noch die Bemerkung des Abschreibers: כאן חסר בספר המלה וגם אותה שלאחר זה.

29. August.

Abhandlungen.

Ein Supercommentar Isaak b. Joseph Israeli's zu A. Esra's Pentateuch-Commentar.

Herr Kirchheim hat s. Z. (in Frankels Monatsschr. 1855) über eine Handschrift aus der Bibliothek des Herrn Dr. Carmoly berichtet, die außer dem פרשת כסף von Joseph Caspi noch 3 anonyme Supercommentare zu A. Esra's Commentar über den Pentateuch enthält. Bei genauerer Untersuchung dieser Handschrift, die Herr Dr. Carmoly mir mit freundlicher Bereitwilligkeit zur Einsicht überließ, hat sich mir ergeben, daß der erste der anonymen Supercommentare (S. 197—292 d. Hdschr.) von Isaak b. Joseph Israeli, dem bekannten Verfasser des יסוד עולם herrührt. Dem Plagiator Samuel Zarza ist es zu verdanken, daß dieser Nachweis geliefert werden kann. Derselbe hat nämlich in seinem מקור חיים nicht bloß (wie Herr Kirchheim bemerkt hat) den פרשת כסף Caspi's sehr häufig abgeschrieben, sondern auch viele Stellen aus dem bezeichneten anonymen Supercommentare aufgenommen. Er eignet sich dessen Erklärungen zuweilen stillschweigend an, z. B. פ' שמות Nr. 10 (in unmittelbarer Verbindung mit einer von Caspi entlehnten Stelle), פ' כי תשא Nr. 76—88, פ' חקת Nr. 9, (eine zweite kurze Erklärung der Hdschr. z. St. stimmt mit der Caspi's überein) und פ' ואתחנן Nr. 45. Häufiger jedoch führt er Erklärungen, die sich in der Handschrift finden, als Ansicht Anderer an, wie z. B. פ' בראשית Nr. 41, in der Stelle: פ' כי תשא, וי״א מאור השכל יצא החפץ, הדמיון וכו' Nr. 40, in der 2. Erklärung, beginnend וי״א ··· כי הם לא בקשו, פ' אחרי מות Nr. 5, neben der Erklärung Caspi's, das. Nr. 45, פ' דברים, Nr. 9 u. 10. An letzterer Stelle gibt S. Zarza sich den Anschein, als ob er eine Frage Anderer beantworte, indem er

sich der Worte ואומר ··· יש מקשים bedient, während die betreffende Bemerkung in der Handschrift mit ותימה אני und ואני אומר eingeleitet ist und er sich auch die in derselben gegebene Antwort angeeignet hat. Nur einmal nennt er — als wollte er damit sein Gewissen beschwichtigen — den Namen des Verfassers, aber freilich bei einer Stelle, von der man (wie auch Zunz, z. G. u. L. S. 426, Note i gethan) voraussetzen möchte, daß sie einem mathematischen Werke entnommen sei, zumal da er bald nachher auf den יסוד עולם verweist. Die mit den Worten: אמר רבי יצחק ב״ר יוסף נ״ע ן׳ ישראל beginnende Erklärung zu A. Esra's Auseinandersetzung über das Tetragramma in פ׳ שמות (fol. 31 a der Mantuaner Ausg., Nr. 27—32 und theilweise auch Nr. 33 des מ״ט) findet sich nämlich vollständig sammt der dazu gehörenden Figur in dem handschriftlichen Supercommentare, und kann demnach über den Verfasser desselben kein Zweifel obwalten. — Isaak Israeli beginnt seine Erklärungen häufig mit א״ה, was אמר המפרש oder אמר המבאר heißen könnte, aber אמר המלמד oder אמר המורה zu lesen ist, wie an andern Stellen in der Hdschr. steht. Er ist überhaupt sehr genau in der Angabe dessen, was er von Anderen gehört oder gelesen hat und unterließ nicht, es aufzuschreiben, wenn er eine selbstständige Bemerkung oder Erklärung seinem Lehrer vorgetragen und dieser ihr zugestimmt hatte. So z. B. bemerkt er z. A. E. Gen. 3, 24, כתנות עור betreffend: ומה מאוד שמח המלמד וידעת [צ״ל המלמדני דעת*)] במאמרם ז״ל שהזכרתי כי בספרו של רבי מאיר היתה (מצאו?) כתנות עור (צ״ל אור) דכתיב אדם כי יהיה בעור בשרו (צ״ל זכו כתנות אור לא זכו כתנות עור דכתי, וכו׳) S. d. o. a. St. מ״ח Nr. 41, wo sich die ganze Erklärung findet. Die Handschrift enthält, wie sich mit Sicherheit annehmen läßt, eine erste Recension, die der Vrf. später umzuarbeiten gedachte und vielleicht auch umgearbeitet hat (vgl. über die doppelte Recension des יסוד עולם d. Einleitung von D. Cassel). Er sagt an manchen Stellen, daß er noch über eine Schwierigkeit nachdenken werde**), bemerkt auch, daß sein Lehrer einen Gegenstand reiflich

---

*) So heißt es zu A. E. Lev. 23, 24: ואמנם המלמדני דעת הורה לי שהייתי מישב לשון המחבר.

**) Zu A. E. Gen. 21, 30 bemerkt er, die Leseart betreffend: ועוד אתבודד בזה ואז אראה אם אביא בלשון המחבר הענין ההוא ואם לאו ··· ועתה הנני כמלקט שבלים בקצרים.

erwogen habe,*) fügt nachträglich andere Erklärungen hinzu, wie z. B. am Schlusse v. פ' בחקתי (mit den Worten: פי' אחר וכו'), und läßt uns überhaupt mehr an seinem Studium theilnehmen, als dies bei einem gehörig ausgearbeiteten Werke der Fall sein würde, bei dem sich ohnedies mehr Gleichmäßigkeit und Vollständigkeit erwarten ließe. Andererseits zeigen aber auch mehrere Stellen, daß wir nicht bloß Privatnotizen, sondern die Anlage zu einem Werke vor uns haben, das zur Veröffentlichung bestimmt war. So z. B. sucht er bei anstößigen Stellen A. E.'s nicht bloß eine möglichst unverfängliche Auslegung zu gewinnen, sondern bemerkt auch hin und wieder, daß er damit den Verdächtigungen und Verleumdungen, denen der Verfasser ausgesetzt sei, entgegentreten wolle. Ebenso spricht er sich zuweilen über den Plan seiner Arbeit aus. Die Handschrift kann als charakteristisches Beispiel zu der Bemerkung des Joseph b. Eliefer hassephardi (Vorwort z. אהל' יוסף, Exodus) dienen: כי כל מחבר יכתוב שתי נוסחאות ויקח האחרונה ויניח הראשונה. Samuel Zarza führt kurz vor der o. a. Stelle, wo er den Namen Israelis nennt, eine Erklärung, die sich in der Hdschr. findet, mit der Bezeichnung: נוסחא אחרינא an (פ' שמות Nr. 24, das Wort פירוש ist v. S. Z. eingefügt), obschon es sich nicht um eine andere Recension oder Leseart im Texte A. E.'s handelt und bei Israeli auch keine Spur von einer solchen zu finden ist; eben so unmittelbar vor der Angabe seiner Quelle (das. Nr. 26, welche Stelle sich in der Hdschr. ohne Unterbrechung an die unter Nr. 24 anschließt. Nr. 32 u. 33 betreffend, s. Motot z. St. in der vollständigen Ausgabe). Wenn dieses nicht seiner Oberflächlichkeit zuzuschreiben oder als absichtliche Verheimlichung des fremden Eigenthums anzusehen ist, so wäre der Schluß zu ziehen, daß ihm 2 Recensionen von dem Commentare Israeli's vorgelegen haben und daß manche Erklärungen, die nicht in der Handschrift enthalten sind, bes. an den Stellen, wo er die נ"א erwähnt, der zweiten entlehnt sind. — Zu den Worten A. E.s Lev. 27, 3: ולפי דעת הגאון יתן בכל שנה שקל וכו' bemerkt Israeli: הלשון הזה היה קשה לפרש אותו. ומצאתי ביאור פי' בן עזרא ז"ל וזה לשונו הבינני [חכם] אחד בדברי החכם אלפכראד כי חלקי שני

*) Z. B. zu A. E. Gen. 1, 1, wo er verschiedene Erklärungen v. נושא anführt: ומתוך התבודדת הענין א"ה שמתישב זה והכל בלי טעם הולך אל מקום אחד.

האדם לפי שבעת המשרתים וכו'. Dieser Commentar ist der von Caspi, bei dem es an der betr. Stelle d. Hdschr. heißt: והכוונה בזה כאשר הבינני חכם אחד בדברי החכם (צ"ל החכם אלפכראד) כי חלקי שני האדם לפי ז' המשרתים וכו' und überhaupt die ganze Erklärung gleichlautend zu lesen ist. Vgl. obige Anmerkung zur Stelle des מ"ח in פ' חקת, Nr. 9, wo es sich aber nur um wenige, nicht ganz mit Caspi's Commentar übereinstimmende Worte handelt, die aber jedenfalls aus diesem zu emendiren sind. Ob er auch sonst noch Erläuterungen Caspi's anführt, habe ich nicht genauer untersucht. — Uebrigens können beide handschriftliche Commentare an mehreren Stellen mit Hilfe des מ"ח corrigirt werden, der seinerseits wieder an andern Stellen durch Zurückgehen auf seine Quellen zu verbessern wäre. Die vorliegende Abschrift des Commentars v. Israeli ist, wie die von mir gegebenen Beispiele zeigen, sehr fehlerhaft und daher zuweilen ganz unverständlich. Derselbe beginnt mit den Worten (z. A. E.'s Vorrede): ואם האמת כמו ואם יהיה היובל. והטעם כי כולם ירדפו לדעת האמת שהיא כנקודה בעבור כבוד משה שהיה בחיים בתוך עגולה וכו' und schließt: בכו לאהרן אחיו כל בית ישראל לפי שהיה בישורון מלך. Interessant in geschichtlicher Hinsicht, und zugleich charakteristisch für den Verfasser ist folgende Stelle zu A. E. Gen. 12, 6: ומינין ואפיקורסין הוציאו דבה על המחבר שדעתו היתה בפסוק הזה וגם בשלשים ושלשה פסוקים מהתורה שלא כתבם משה והפליגו לחשב להרגו ימחו מספר החיים חלילה למחבר ז"ל כי בספרו זה יתבאר ההפך מדבריהם בכמה מקומות ראיתי כתוב דבר שלא אזכירנו ואחר שנכתב נמחק[.] והמשכיל ידום[.] שאין לה[ר]חיב ענין זה ויהיה אז בראשונה ולא עתה אמנם הלשון מוכיח וכן מה שמצוה במשמע ודומה שאין דרך המחבר לכתוב המלה הזאת. אבל חורבן עולם הוא אם לכך נתכוון המחבר ולא נראה כן כוונת החבור בשום מקום ובעונותינו בגליונות הספרים שמשמשין בהם הנערים מצאתי כן והמחבר אמר והמשכיל ידום. האלקים יכפר בעדי אבל לא שמעתי דבר מכל זה וכו'. Israeli versucht dann eine andere Erklärung, bezweifelt aber wieder die Richtigkeit derselben und combinirt die Stelle mit der zum vorhergehenden Verse. Die Worte והפליגו לחשב להרגו finden sich deutlich in der Handschrift, sind aber wohl lückenhaft.

Frankfurt a/M., 14. Oct. 1866.

Dr. Jakob Auerbach.

Recensionen.

Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, socialer und rechtlicher Beziehung von Otto Stobbe. Braunschweig 1866. X und 312 S. 8.

Die Geschichte des Mittelalters, zumal in Deutschland, ist ein großer garstiger Fleck in der Entwickelung der Menschheit; die widerwärtigste Partie darin bildet die Stellung der Juden, sie ist der tiefe schwarze Schatten innerhalb dieses Fleckes. Dem Mittelalter, vorzugsweise dem deutschen, war der Begriff des Staates, als eines eng alle Glieder umschließenden Gemeinwesens, völlig abhanden gekommen; die verhärtetste eigennützige Engherzigkeit, ein brutaler Kastengeist beherrschte alle Zustände, das Gemeinsame fand in der Chimäre einer herrschenden Kirche seinen Ausdruck, die dadurch immer herrschsüchtiger und ausschließlicher wurde. In Deutschland gesellte sich dazu die Chimäre eines römischen Kaiserthums. Nicht Herr im eignen Lande, gab sich der deutsche Wahlkönig dem Wahne hin, es sei auf ihn das Erbe der römischen Weltherrschaft übergegangen; während er machtlose Ansprüche auf die Herrscherberechtigung in Italien und selbst in entlegenen Ländern machte, dafür verheerende Kriege führte und seine besten Kräfte vergeudete und erschöpfte, zerfiel die innere Einheit im deutschen Reiche mehr und mehr und machten sich dessen Glieder zu selbstständigen Souveränitäten, die in sich machtlos nur die Machtenfaltung des Ganzen verhinderten.

Es ist dem Herrn Vrf., der als Forscher im Gebiete der deutschen Rechtsgeschichte rühmlich anerkannt ist, als besonderes Verdienst anzurechnen, daß er diese Zustände mit unbefangenem Auge betrachtet und in diesem Sinne sich ausspricht; die ernste Beschäftigung mit der Entwirrung des uns reich übergebenen Details aus dieser Zeit flößt gar Vielen, die ihren wissenschaftlichen Beruf in dieser Aufgabe finden, eine unzeitige Vorliebe für diese haltlosen Zustände ein, so daß sie dieselben gerne in romantischer Verklärung vorführen möchten. Hr. Prof. Stobbe greift, sich enge an seinen Gegenstand haltend und diesen ganz objectiv behandelnd, zwar nicht zu solchen allgemeinen Betrachtungen aus, dennoch verfehlt er nicht zur Erklärung der von ihm speciell behandelten Zustände auf diesen

tieferen Erklärungsgrund hinzuweisen. Wie er jene völlige Abwesenheit eines gesunden Staatsbegriffs mehrfach hervorhebt, so weist er auch gelegentlich auf diese römische Kaiser-Chimäre, insofern sie auf die Verhältnisse der Juden ihren nachtheiligen Einfluß übte, einige Male hin. „Die Kaiser, sagt er, S. 14, begnügten sich nicht mit der Herrschaft über die deutschen Juden. In ihnen lebte die Idee einer allgemeinen Weltherrschaft, zu welcher sie sich berechtigt glaubten, seitdem Kaiser Karl d. Gr. in Rom zum Kaiser geweiht worden war. Was unter diesem dominium mundi zu verstehen sei, darüber waren die Gelehrten ebensowenig als die Kaiser einig; aber gelegentlich wurde dieser nebelhafte Begriff, der oft so wenig den thatsächlichen Verhältnissen des deutschen Reichs entsprach, benützt, um den Richter über die christlichen Könige zu spielen und Hoheitsrechte in fremden Reichen in Anspruch zu nehmen. So wird uns denn auch von König Albrecht I. berichtet, daß er auf seine Weltherrschaft gestützt dem französchen Könige gegenüber behauptet habe, daß ihm die Juden in der ganzen Welt gehörten und Frankreich seine Juden an ihn auszuliefern habe. Nachdem König Philipp von Frankreich von seinen Juristen ein Gutachten erhalten hatte, daß in der That jener Anspruch begründet sei, soll dies die Veranlassung zur Beraubung und zur Vertreibung der Juden aus Frankreich im Jahre 1306 gewesen sein.“ Auch die Einführung des „goldenen Opferpfennings“ durch Ludwig den Baier, wonach jeder Jude und jede Jüdin über 12 Jahren, welche mindestens ein Vermögen von 20 Gulden besitzen, abgesehen von der Angehörigkeit und Steuerpflichtigkeit an irgend welchen Herrn, dem Könige jährlich einen Leibzins von einem Gulden zu zahlen haben, führt der Hr. Vrf. auf diese eingebildete Kaiservollmacht zurück. „Wahrscheinlich, sagt er S. 31, benutzte er bei dieser neuen Auflage eine Reminiscenz aus dem römischen Reich. Vespasian hatte nämlich befohlen, daß die Abgabe (Didrachmus), welche nach jüdischem Recht jeder Jude jährlich an den Tempel zu leisten hatte, nicht mehr nach Jerusalem, sondern nach Rom an den Tempel des Jupiter Capitolinus gezahlt würde. So wie die deutschen Kaiser überhaupt geneigt waren, die römischen Kaiser als ihre unmittelbaren Vorgänger zu betrachten, und sich deren Einrichtungen und Rechte zu Nutze zu machen, so erachtete sich auch Ludwig für berechtigt, jene längst verschollene Abgabe zur Aufbesserung seiner Finanzen von Neuem einzuführen.“

So lastet die ganze Misère des Mittelalters und des deutschen Reiches mit verdoppeltem Drucke auf den Juden; die ihnen widerfahrende Behandlung ist eine wahre Schatzkammer, in der Barren und Scheidemünze von Dummheit und Gemeinheit aufgehäuft liegen. Sie sind weiter Nichts als ein Steuersub= und =object, von dem man den größtmöglichen Nutzen ziehen will, ohne daß man die elementarsten Begriffe hat, wie man Personen und Gegenstände wirthschaftlich nutzbar machen kann. Man legt ihnen alle möglichen Lasten auf, schützt sie eine kurze Zeit, damit sie steuern können, preßt sie dann aus, beraubt sie, schlägt sie todt oder verjagt sie, um sich ihres Gutes zu bemächtigen, holt sie wieder herbei, um der fortlaufenden von ihnen zu erzielenden Einkünfte nicht verlustig zu sein. In diesem Wechsel von Erbärmlichkeiten und Rohheiten, die noch durch die gleißnerischen Vorwände der niederträchtigsten Anklagen, durch die Uebertünchung mit heißem Glaubensdrang, durch die feige Lügenhaftigkeit vorgeblichen Billigkeitsgefühls an Gemeinheit zunehmen, ist der Verlauf der Geschichte der Juden im Mittelalter, zumal in Deutschland. Man ginge gerne über diese ekelhafte Partie zur Tagesordnung; allein die Geschichte duldet es nicht, daß eine so reiche Anzahl von Blättern aus ihren Büchern ausgerissen werde, noch immer gräbt ferner diese Schmach des Mittelalters ihre tiefen Spuren in unsere Gegenwart ein, und eine irrlichternde Geschichtsauffassung, in ihrem thörichten Bestreben das Mittelalter zu verherrlichen oder doch es zu reinigen, möchte die Schuld von ihm abwälzen und auf die Schultern der Juden legen. Von dieser schweren Sünde wider den heiligen Geist der Menschheit und der Geschichte hält sich Hr. Stobbe fern. Er entstellt nicht das thatsächliche Verhältniß durch schielende Bemerkungen, er stellt es in seiner nüchternen, aber beredten Objectivität dar und versäumt auch nicht, am geeigneten Orte durch ein kurzes Wort auf den richtigen Standpunkt zu stellen.

Wenn Kaiser Karl IV. 1356 in der goldenen Bulle den Kurfürsten das Judenregal einräumt, so findet er (S. 25) die Form, in welcher dieses wichtigste Verfassungsgesetz des Mittelalters die Berechtigung ertheilt, höchst charakteristisch. „Nachdem nämlich gesagt ist, daß die Kurfürsten in ihren Territorien alle Bergwerksnutzungen an Gold, Silber, Zinn, Kupfer, Blei, Eisen, sonstigen Metallen und Salz haben sollen, heißt es dann weiter: ‚ebenso sollen sie Juden halten dürfen und die Einkünfte von den Zöllen

erheben." Also Bergwerke, Zölle und Juden auf ganz derselben Linie; die Juden erscheinen wie Bergwerke, aus denen sich nicht durch Arbeit, sondern durch Druck edle Metalle gewinnen lassen." Bei Gelegenheit der willkürlichen Befugniß, welche sich Kaiser und Landesherren beilegten, die bei den Juden contrahirten Schulden der Christen entweder ganz aufzuheben oder zu reduciren, dann aber für sich einen Antheil davon in Anspruch zu nehmen und dgl., eignet er sich den „treffenden Vergleich" Gemeiners an: „So wie man eine Sparbüchse leert, wenn sie voll geworden ist, so beraubte man die Juden ihres Gutes, wenn es sich der Mühe zu verlohnen schien" (S. 139 f.). Ebenso erkennt er die Schlächtereien nach ihrem wahren Motive. „Das einfachste Mittel, um sich von den lästigen Gläubigern zu befreien, war, sie todtzuschlagen; bei vielen Judenverfolgungen werden wir die Verschuldung des Volkes als wesentlichstes Motiv annehmen dürfen." (S. 131). Auch in jener gräßlichen Zeit, 1349, wo die Pest, der schwarze Tod, das Volk zur Raserei brachte und es in seiner Verzweiflung die Juden als Anstifter anklagte und erwürgte, verkennt der Vrf. nicht, daß sich auch eigennützige Absichten in das Gewand erkünstelter Leidenschaftlichkeit hüllten. „Von seinen Gläubigern wollte man befreit sein, nach den Schätzen der Juden war man lüstern; ein zeitgenössischer Chronist, welcher von diesen Vorgängen berichtet, fügt ehrlich hinzu: Daz was ouch die vergift, die die Juden tote" (S. 189). So leitet er denn das Capitel über die Judenverfolgungen mit den Worten ein (S. 181 f.): „Es wäre eine schauerliche und undankbare Aufgabe, durch den Verlauf von Jahrhunderten die Zeugnisse zu sammeln für die Unduldsamkeit, Barbarei, Gewinnsucht und den Aberglauben der Herrscher und des Volks und die beispiellose Widerstandskraft, Zähigkeit und den Opfermuth der Juden, welche mit derselben Energie, mit welcher sie einst den Römern getrotzt hatten, jetzt die Verfolgungen ertrugen und noch Lebenskraft behielten. Es bietet kein eigentliches Interesse dar, zu verfolgen, wie überall, in allen Gegenden Deutschlands und der gesammten christlichen Welt immer dieselben Greuel von den Landesherren, der Geistlichkeit und dem Pöbel begangen werden, wie immer dieselben Vorwürfe, welche ebenso wie die Anschuldigungen, denen in den Hexenprocessen Tausende zum Opfer fielen, das beklagenswerthe Erzeugniß unglaublicher Dummheit und abgefeimter Bosheit sind, gesucht und gefunden werden, um das unglückliche Volk zu peinigen und zu martern

Deutschland steht in dieser Beziehung nicht niedriger als die übrigen christlichen Länder, aber auch nicht über ihnen u. s. w.".

Er ist daher weit entfernt, die Marrotte zu billigen, mit der ein neuerer Schriftsteller eine Idylle sich ausmalt, in die ein einträchtiges Zusammenwirken mit der übrigen Bevölkerung die Juden hätte versetzen können. Wir haben diesen traurigen Irrthum in dieser Zeitschrift (Bd. III S. 125 f.) bekämpft; mit der ruhigen Objectivität, welche seine ganze Darstellung charakterisirt, aber dennoch mit voller Entschiedenheit weist auch der Vrf. (S. 104 f.) dieses schiefe Urtheil zurück. „... sagt: „Von der Theilnahme am Staatsleben wurden sie entfernt, der Güterbesitz wurde ihnen versagt, der Landbau verleidet — sie hätten sich dafür an dem regen gewerblichen Leben der Städte betheiligen sollen." Und weiter meint er, daß wegen ihres Wuchers es „um die brüderliche Anhänglichkeit der Mitbürger, die damals noch zu gewinnen war, um den unersetzbaren Zusammenhang mit Vaterland und Volk geschehen war." Lag es denn wirklich — entgegnet darauf der Vrf. — im freien Belieben der Juden, sich an dem regen gewerblichen Treiben der Städte zu betheiligen? Die ganze Ausbildung des gewerblichen Lebens und des Innungswesens schloß den Juden von jeder Theilnahme an Handwerk und Handel aus, und es blieb ihm keine andere Wahl, als von Schacher und Wucher zu leben; denn der mittelalterliche Staat ließ ihm keine anderen Erwerbsquellen. Und sind wir berechtigt zu glauben, daß es in den auf die Kreuzzüge folgenden Zeiten noch möglich war, „die brüderliche Anhängkeit der Mitbürger" zu gewinnen? Weder einzelne Ereignisse, noch die allgemeinen Zustände jener Jahrhunderte rechtfertigen diese Annahme."

Sich eng innerhalb der Zeitgränze der gesteckten Aufgabe haltend, schließt der Vrf. immer mit dem 16. Jahrhundert ab und verfolgt die Zustände und ihre Umwandlung nicht in die neue Zeit hinein. Aber er vermeidet es nicht auch freimüthig darauf hinzuweisen; wo die neuere Zeit die Sünden der Vergangenheit noch nicht getilgt hat. Seine geschichtliche Darstellung über den Judeneid leitet er S. 153 f. mit den Worten ein: „Nach zwei Seiten hin hat sich nicht bloß das Mittelalter, sondern ebensosehr auch noch die neuere Zeit darin gefallen den Judeneid mit Raffinement auszubilden, einerseits was die Worte betrifft, die der Jude zu sprechen hat, andererseits in Rücksicht auf seine Kleidung und sein sonstiges

Verhalten während des Schwures. Durch die abenteuerlichen Formen wollte man den Juden, von dem man fälschlich annahm, daß er nach seinem Gesetz vor der christlichen Obrigkeit einen Meineid schwören dürfe, von dem falschen Schwur zurückschrecken, aber ebenso sehr ging man auch darauf aus, ihn zu demüthigen". — Bei Gelegenheit der Beschuldigung, die Juden bedürften des Christenblutes, namentlich zur Osternzeit, gedenkt der Vrf. der von Päpsten und Kaisern dagegen erlassenen Bullen und Gesetze und fährt dann S. 185 fort: „Aber mit Bullen und Gesetzen schafft man nichts gegen einen tief eingewurzelten Aberglauben. Ist doch auch jetzt noch nicht vollständig der Wahn beseitigt und ist doch noch in unserm Jahrhundert in weniger civilisirten Gegenden unter diesem Vorwande das Volk gegen die Juden aufgehetzt worden." Und nachdem er solcher unser Jahrhundert schändenden Thatsachen aus Rußland, aus Deutschland am Rhein im J. 1834, der Damascusgeschichte, berüchtigten Andenkens, aus dem J. 1842 erwähnt — leider könnten diese Anführungen noch vermehrt und bis auf die allerneuste Zeit herab fortgeführt werden —, fügt er hinzu: „Auch haben neuere Schriftsteller nicht gewagt, jene Anklagen für völlig grundlos zu erklären; der von tendenziöser Geschichtsschreibung sich fern haltende Gemeiner meint, daß, wenngleich derartige Beschuldigungen in vielen Fällen wohl des Grundes entbehrten, die Juden sich doch nicht im Allgemeinen von dem Verdachte reinigen könnten, „da in jeder alten Registratur so viele Untersuchungsacten vorhanden sind, die gegen sie zeugen". Semper aliquid haeret." Und so schließt denn der Vrf. seine Darstellung, nachdem er nachgewiesen, wie sie im Laufe des Mittelalters immer tiefer gesunken und an dessen Schlusse „die ewigen Juden geworden, welche ruhelos von Ort zu Ort ziehen und fast nirgends eine bleibende Stätte finden," mit den Worten (S. 193): „Und so sind sie es noch lange geblieben! Erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, seitdem sich Moses Mendelssohn in der gesammten literarischen Welt hohe Achtung erwarb, seitdem Lessing und Herder für die Emancipation des Judenthums den Kampf unternahmen, seitdem die von Frankreich herüberdringende Aufklärung die Gleichheit der Menschen und die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte lehrte und die französische Revolution diese Ideen zu Rechtssätzen erhob, erst seit dieser Zeit ist die sociale Stellung der Juden in Deutschland verbessert worden. Unserm Jahrhundert ist es vorbehalten

gewesen, ihnen eine Heimath und den gleichmäßigen Schutz des Gesetzes zu gewähren. Noch kurze Zeit, und die Gleichheit der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte wird auch für den Juden kein vielfach beschränktes Princip sein, sondern zur Wahrheit werden".

Eine solche Gesinnung ist in der That erforderlich, um das Gemälde, das der Vrf., seiner Aufgabe gemäß, uns zu entrollen genöthigt ist, uns erträglich zu machen. Mit erschöpfender Gründlichkeit behandelt der Vrf. sein Thema, und ihm, der die mittelalterliche Rechtsgeschichte in umfassenderer Weise durchforscht hat, fließen die Quellen für die specielle Angelegenheit der Juden weit reicher als demjenigen, welcher sich auf dieses Gebiet beschränkt. Auf diejenigen Schriften, welche als specifisch jüdisch dem christlichen Forscher weniger bekannt und zugänglich und noch nicht in größeren Sammelwerken benützt sind, wurde der Vrf. von jüdischer Seite noch besonders aufmerksam gemacht. Wenn die Benützung einer gar nicht unfruchtbaren Quelle, der von Wolf in sämmtlichen acht Bänden der Steinschneider'schen hebräischen Bibliographie zahlreich beigebrachten, wenn auch meist nur ihrem Inhalte nach mitgetheilten Actenstücke vermißt wird, so dürfte Dies daher mehr die Schuld seiner jüdischen Führer auf diesem Gebiete sein als die des Hrn. Vrfs. Abgesehen von solchen einzelnen Desiderien, die auch bei der erschöpfendsten Behandlung nicht ausbleiben können, ist das Werk ein wahres Archiv für seinen Gegenstand, durch seine klare und übersichtliche Anordnung orientirt es den Leser aufs Trefflichste, und das Auffinden eines jeden einschlagenden Punktes ist um so leichter möglich, als ein Register am Schlusse noch darin unterstützt. Nachdem einleitend ein Ueberblick über die Juden im römischen und im fränkischen Reiche gegeben worden, besprechen die folgenden Abschnitte „die deutschen Juden und ihre Kammerknechtschaft," „den Uebergang des Judenschutzes auf Landesherren und Städte", „die Steuern der Juden", „Geleitsgeld und Zoll", „die Bedeutung des Judenschutzes" und „die besondere Schutzherrlichkeit des Erzbischofs von Mainz und einiger anderer Herren". Um die Verhältnisse durch die Darlegung des Einzelnen klarer zu machen, werden einige ansehnliche jüdische Gemeinden, über die eine reichere Zahl von Urkunden zugänglich ist, besonders behandelt, und zwar die zu Nürnberg, Regensburg, Augsburg, Cöln und Frankfurt am Main. Nach dieser Specialisirung kehrt der Vrf. zur umfassenden Dar-

stellung zurück und behandelt „den Handel und die Geldgeschäfte der Juden", „Aufhebung oder Reduction der Forderungen jüdischer Gläubiger durch Kaiser und Landesherren", „die Gemeinde- und Gerichtsverhältnisse", „den Beweis und den Eid der Juden", „Strafrechtliches", „die sociale Lage der Juden und ihre Beschränkungen in religiöser und socialer Beziehung" und schließt mit den — „Judenverfolgungen". Während kurze Verweisungen bereits unter dem Texte angebracht sind, werden nun noch auf 100 Seiten in 189 größeren Anmerkungen ausführliche Belege gegeben, ein Anhang bespricht „die Judenprivilegien" und deren zweifelhaften Werth. „Wollen wir", sagt der Herr Vrf. (S. 294), „aus diesen Privilegien und Gesetzen allein ein Bild von der Stellung der Juden zu gewinnen suchen, so würde dasselbe ebenso ungenau sein, als wenn wir überhaupt den Culturzustand eines Volkes allein aus seinen Gesetzen beurtheilen wollten. Ja es gilt dies in noch höherem Maße für die Stellung der Juden: jene Privilegien waren meistens nur das Resultat einer augenblicklich vorhandenen Stimmung, sei es, daß man auch im Juden den Menschen achten wollte, sei es, daß die Kammerknechte sich durch Geldzahlungen für den Augenblick das Wohlwollen ihrer Herrscher gewonnen hatten. Meistens fehlte es denselben an dem ernstlichen Willen, das, was sie eben gewährt hatten, wirklich zu halten und den versprochenen Schutz auch durchzuführen. Und das Volk behielt seine alte Gesinnung, wenn auch in den Gesetzen ein milderer Geist wehte. So sind die Privilegien nur *eine* Quelle, welche der Ergänzung durch Urkunden und Chroniken nothwendig bedarf".

Ein Verzeichniß der hauptsächlich citirten Werke und ein Register beschließt das Ganze, ein Buch, das durch seine musterhaft gründliche wie in ihrer Objectivität wohlwollende Forschung, Auffassung und Darstellung ebenso belehrend wie erquickend ist. *Es sollte in keiner jüdischen Gemeinde fehlen.*

21. Oct.

Umschau.

Ein Brief Salomo's aus Dubno.

Bekanntlich ruht über dem plötzlichen Aufgeben der Theilnahme an Mendelssohn's Pentateuch-Ausgabe von Seiten Salomo's aus Dubno ein etwas räthselhaftes Dunkel. Mend. selbst bezeichnet es als räthselhaft und ihm unerklärlich. Ein Brief Sal.'s an Mend., der in Kobaks Jeschurun III (1859) S. 85 ff. veröffentlicht worden (vgl. meinen Bericht in Ztschr. der DMG. XIV. S. 585 f.), führt zu der Vermuthung, daß Sal. sich verletzt fühlte, weil M. Bedenken getragen, die ausführliche Einleitung S.'s vollständig abzudrucken, worauf er nach früheren Zusagen sicher rechnen zu dürfen glaubte. Dies gab auch gewiß den Ausschlag. Doch ist natürlich, daß noch andere Motive mit hineingespielt haben. Die ganze Stellung derjenigen polnischen Gelehrten, die sich vor dem Bruche mit ihrer eignen Vergangenheit und mit den früheren Genossen scheuten und sich dennoch von Mend. angezogen, zum Verkehre mit ihm und seinen Jüngern, zur Theilnahme an seinen Unternehmungen angetrieben fühlten, war eine schiefe, und nothwendig mußte einmal der Bruch nach der einen oder andern Seite erfolgen. Aus einem Briefe nun vom 8. Siwan (Juni) 1789, den Sal. von Amsterdam aus an Heidenheim schrieb und der vor Kurzem in einer Schrift Dr. B. H. Auerbach's: Geschichte der israelitischen Gemeinde Halberstadt S. 179 ff. in Uebersetzung mitgetheilt ist, erfahren wir gelegentlich, daß die Hetzereien seiner alten Freunde Sal. zur Lösung dieses Bündnisses angetrieben haben, während man dennoch sieht, wie sein Herz an diesem gemeinschaftlichen Unternehmen der Pentateuch-Ausgabe hing, auch eine Klage über Mend. selbst oder über dessen Verfahren gegen ihn nicht im Mindesten vernehmbar ist. — Einen interessanten Blick in die trübe Gährung, welche das, dem der Aufklärung vorangegangene Zeitalter durchwühlte, eröffnen uns mehrere Bemerkungen Sal.'s in diesem Briefe. Damals war ein Nachwuchs von dem schwärmerisch aufgeregten Anhang Sabbathai Zebi's noch vorhanden, der sein Wesen bald geheim bald offen trieb; mit um so größerer Leidenschaft, mit lauernder Aengstlichkeit bekämpften ihn die Gegner, und

überall witterten sie Anklänge an versteckte Verehrung des falschen Messias. Eine solche glaubten sie auch in einem Gebete zu finden, das, im Ganzen einer späten kabbalistischen Quelle, dem Scha'are Zion, entnommen, an den Festtagen vor dem Ausheben der Thorah gesprochen wird. In diesem heißt es: es werde an uns erfüllt die Verheißung: es wird auf ihm ruhen der Geist Gottes, 2c. (Jes. 11, 2). Dieser Satz habe, berichtet Sal. im Namen eines Jugendlehrers, ehedem gelautet: es werde an ihm erfüllt u. s. w. und zwar habe der Apostel Sabbathai's, Nathan aus Gaza, diese Stelle eingeschmuggelt als ein Gebet für seinen damals gefangenen Meister. Später nun habe man, als man von gegnerischer Seite auf diese lästerliche Fürbitte aufmerksam geworden, die Stelle, welche in die Gebetbücher eingedrungen, nicht mehr gänzlich streichen können, aber doch dem Uebel dadurch abzuhelfen gesucht, daß man das „an ihm" in „an uns" umgewandelt habe. Aber auch diese Correctur, meint Sal., sei eine bedenkliche, denn es sei doch widersinnig, für einen Jeden in Israel das zu erflehen, nämlich die Erfüllung mit dem Gottesgeiste, was der Prophet blos dem Messias verheißen habe. Er räth daher Heidenheim, er möge bei der von ihm beabsichtigten neuen Ausgabe der Gebete diese Stelle gänzlich weglassen. Heid. that Dies nicht, und es war wohl von ihm gethan, denn diese ganze Angabe Salomo's halte ich für eine rein sagenhafte. Jedenfalls wäre es von Interesse zu untersuchen, ob sich wirklich etwa eine Ausgabe finde mit der angeblichen Lesart, daß „an ihm" (בו) sich erfülle.

Eine Probe solches klügelnden Aufspürens von Andeutungen auf Sabbathai Zebi giebt Salomo im Verlaufe seines Briefes selbst mit der bündigsten Widerlegung. Auch in Leon da Modena's Gedicht zum Rüsttage des Neumondes witterte man eine solche Anspielung, indem die Worte נזר ראשנו, mit denen der zu erwartende Messias bezeichnet wird, an Zahlenwerth den Worten שבתי צבי entsprechen, und wollte deßhalb eine Aenderung vornehmen. Daß Leon da Modena aber nicht an Sabbathai gedacht, geht — abgesehen von allem Uebrigen — einfach, wie Sal. richtig bemerkt, daraus hervor, daß derselbe längst gestorben war, als dieser auftrat.

Alle diese trüben Gährungen, die die ärgerlichsten Streitigkeiten hervorgerufen, sind freilich bald darauf von weit ernsteren und tiefgreifenderen Gegensätzen hinweggespült worden.

14. Oct.

Berthold Auerbach.

Nach schweren Tagen ist es besonders wohlthuend, wieder alte bewährte Freunde zu begrüßen, in deren traulicher Unterhaltung man sich von dem Bedrückenden der eignen schmerzlichen Empfindung erlöst. Auch da wo man in seinem Urtheile nicht ganz übereinstimmt, erweitert sich doch die Gesinnung; die Freunde lassen sich gegenseitig gelten, und indem sie dadurch ihre Befangenheit überwinden, fühlen sie sich befreit und gehoben. So haben sicherlich viele im deutschen Vaterlande „Berthold Auerbach's Volkskalender für 1867" als einen alten Freund froh begrüßt, theilnehmend, hie und da wohl auch ein Bedenken entgegenstellend und dennoch mit Befriedigung seine Aussprüche verfolgt. Aus dem Tiefsten der Zeitempfindung entsprossen, daher auch des größten Anklangs sicher ist offenbar der Schluß: „Hol' über! Eine Juligeschichte vom Rhein". Diese Juligeschichte ist die Herzensgeschichte unser Aller, sie ist die Erzählung von den Schlachten, die wir Alle im Geiste gekämpft haben — und noch kämpfen und die tiefere klaffendere Wunden im Gemüthe zurücklassen als so manche auf dem Schlachtfelde, sie malt die Verzweiflung an den edlen Zielen, den Jammer darüber, daß wir uns an Erfolgen, die wir heiß ersehnt, nicht voll erfreuen können, weil ihr Ausgangspunkt, ihre Mittel, die Idee, von der sie getragen werden, unser Rechtsgefühl verletzen, unsere Freiheitsideale als werthlose Schwärmerei verächtlich behandeln, weil unsere Hoffnungen auf den Sieg des Geistes und der Bildung, in dessen Besitze wir uns schon zu befinden wähnten, der nüchternen Lehre von dem Rechte der Gewalt und Eroberung weichen mußten. Sie führt den Widerspruch in dem Einzelnen lebhaft vor, der so große Opfer zu bringen hatte, ohne selbst im Bewußtsein dafür einen Ersatz zu finden: „Hunderttausende, die jetzt kämpfen, sind mit Widerstreben ausgezogen, und Zahllose, die ihr Herzblut gern dem Vaterlande widmen wollten, mußten daneben stehen, weil kein begeisternder Gedanke, klar und fest von Anfang an kundgegeben, sie mit fortriß." Daß dieses Alles in sinniger, gemüthvoller Weise ausgesprochen wird, in dem schlichten Einzelleben als Thatsache hervortritt, ist schon beruhigend, noch beruhigender, daß es mit Kraft getragen und durch unverdrossene Arbeit besiegt wird; soweit es in Mitten der noch ungelösten Verwirrung möglich ist, wird auch durch höhere Betrachtung der

Schmerz verklärt, das muthige Vertrauen, daß das leuchtende Ziel dennoch klarer hervortreten, das Streben danach bewußter in die Seelen einziehen wird, befestigt und gehoben. — Ja, ein solch milder Freund thut wohl in schwerer Zeit; die Fanatiker, welche mit Hohn, Verdächtigung und Beschimpfungen einherschreiten, bringen uns die neue Zeit nicht.

Ob diese Betrachtungen in den Bereich einer Zeitschrift gehören, welche sich eine „jüdische“ nennt? Nun, etwas specifisch Jüdisches haben sie allerdings nicht und sollen sie nicht haben; allein das Allgemeinmenschliche darf und kann aus keinem Kreise ausgeschlossen werden, und der Jude fühlt sich ganz besonders angeregt, wo das warme Herz mitspricht und seine ewigen Rechte gegenüber der schneidigen Theorie geltend macht. Wir haben auch ein Anrecht an Berthold Auerbach, ohne ihm damit seine volle Angehörigkeit an das deutsche Volk und seine große Bedeutung für dessen Gesammtentwickelung verkümmern zu wollen. Und zwar nicht etwa blos deßhalb, weil er als Jude geboren ist, dem jüdischen Verbande treu bleibt, an seiner bürgerlichen und geistigen Entwickelung Antheil nimmt, sondern weil er in seinem wahren Berufe, in seiner schriftstellerischen Thätigkeit, weit entfernt, den Juden zu verleugnen, ihn mit einer gewissen Verschämtheit fernzuhalten, vielmehr die Gelegenheit gern ergreift, ihn, wo er hingehört, mit als ein vollberechtigtes Glied des Ganzen herbeizuziehen. So fehlt es auch in dem Volkskalender nicht an einzelnen Beziehungen, die an dieser Stelle um so mehr ihres Eindruckes sicher sein dürfen, weil sie ganz gelegentlich erscheinen. So in einem raschen Gespäche zwischen zwei Schiffern in Mitten der besprochenen Geschichte. Der eine erzählt dem andern: Drei Mann aus unserem Orte sind gefallen, zwei Christen und ein Jud', worauf dieser entgegnet: Was sagst Du da, sie kommen Alle in Eine Grube, im Tode sind alle Menschen gleich, sie sollten's auch im Leben sein. Der Erzähler reicht ihm die Hand und wir mit ihm. Eines unter den „neuen Stücklein vom alten Gevattersmann“ ist ausschließlich einer Gesinnungslosigkeit in gebildet sein wollenden jüdischen Kreisen gewidmet und fertigt sie derb ab. Ein vornehmthuerischer Kaufmann jüdischen Glaubens berichtet einem Glaubensgenossen, daß er seine beiden Töchter den christlichen Religionsunterricht in der Schule mit besuchen läßt, in der letzten Stunde sei nun der Geistliche so über die Juden losgefahren, daß die Kinder ganz verzweifelt heimgekommen. Der

Freund findet Dies „niederträchtig", und zwar weniger von dem Geistlichen als von dem Vater, daß er „aus Furcht und Zaghaftigkeit oder gar aus Lässigkeit seine Kinder nicht daran gewöhne, offen ihren Glauben zu bekennen und sie darum theilnahmlos und mit Widerspruch in der Seele in eine Unterrichtsstunde versetze, die ihnen fremd bleiben soll." Ich denke, ein solch vornehmthuerischer Kaufmann, wie wir deren leider nicht wenige haben, wenn er Dies in Auerbach's Volkskalender liest, schämt sich weit mehr seiner Gesinnungslosigkeit als wenn er es von einer jüdischen Kanzel herab hört — der er sich übrigens auch fern hält; mich dünkt, er müsse ein Gefühl haben, als wenn alle Leser des Volkskalenders, die christlichen zumal, spöttisch auf ihn hindeuteten.

Der kernhafte gesunde Sinn tritt eben überall in Auerbachs Darstellung hervor, und darum liegt auch in ihr eine Kräftigung für den Leser.

19. Oct.

Aus Briefen.

Aus einem Briefe des Hrn. Prof. Chwolson, Petersburg, 10. Oct.

. . . Die wenigen Notizen, die ich mir auf meiner Reise gemacht habe, sind größtentheils nicht zur Belehrung Anderer geeignet; dessen ungeachtet glaube ich Ihnen Einiges mittheilen zu können, was nicht ganz ohne Interesse sein dürfte.

Die hbr. Mspte des britischen Museum sind vorläufig dem größeren Publicum noch so gut wie ganz unbekannt, und so ist jede Notiz über dieselben nicht ganz ohne Werth, obgleich ich Nichts von besonders hervorragender Bedeutung gefunden habe. Die liturgischen Stücke habe ich freilich nicht angesehen. — Unter den Bibelhandschriften ist eine vom J. 1071, zwei scheinen aus dem 12. Jahrh. herzustammen, alle übrigen gehören der späteren Zeit an. Auf einem leeren Blatte einer Handschr., die aus dem 12. Jahrh. zu stammen scheint, finden sich die Worte: כתיבת רבינו תם; wie viel Glauben dieser Bemerkung zu schenken ist, mag ich nicht entscheiden.

Bei der Menge der Bibelhandschriften, die hier, in Oxford und Paris vorhanden sind, habe ich bemerkt, daß die älteren aus Deutschland herstammenden größtentheils sehr incorrect in der Vocalisation sind, was bei den spanischen nicht der Fall ist. In den alten Mspten. ist בּ kaum von כ zu unterscheiden, wohl aber in den jüngern. In den alten Handschriften ist ferner das Pergament auf der einen Seite (der Haarseite) rauh und gelb, die andere dagegen weiß und glatt; so findet es sich, soweit ich bemerkt habe, bei Handschriften aus dem 12. und 13. Jahrh. ohne Ausnahme, während die des 14. bereits sehr häufig, die des 15. fast immer auf beiden Seiten gleich sorgfältig bearbeitet sind. Griechische Handschriften habe ich hingegen sehr alte gesehen, die auf beiden Seiten gleich bearbeitet waren. — Viele Mspte enthalten neben dem Pentateuch die fünf Rollen, Haftaren, worauf Hiob folgt und Jeremia, jedoch blos bis 23, 6, dann manchmal noch Jerem. 31, 2—20 und zuletzt Jes. 34, 1—35, 10. Letztere Stelle ist offenbar deßhalb hinzugefügt, um das Buch mit „Trostesworten" zu beschließen. Aber warum gerade die Bücher Hiob und Jerem., und warum blos bis 23, 6? [Dies hat seinen Grund in der Anordnung der Baraitha Tha'an. 30a, wonach bei Trauerfällen u. am 9. Ab die Beschäftigung mit der in frohe Stimmung versetzenden Bibel untersagt und nur die ernststimmende Lectüre der Klagelieder, des Hiob und der Strafe androhenden Stellen des Jerem. gestattet ist: וקורא בקינוֹת באיוב ובדברים הרעים שבירמיה G.] — Auf einem leeren Blatte einer Bibelhandschrift (Add. N. 14763 fol. 4a—5a) fand ich ein chronologisches Verzeichniß. Dasselbe beginnt mit Nebukadnezar; darauf folgen die griechischen Könige und die Diadochen mit Angabe der Regierungsdauer eines jeden, dann alle römischen und byzantinischen Kaiser in gleicher Weise. Abgefaßt wurde das Verzeichniß im 4. Regierungsjahre des Kaisers Nikephor (Phorkas), der die Kinder des Romanus II vom Throne gestoßen, d. h. 967 n. Chr. Es gab also gegen die Mitte des 10. Jahrh. Juden, denen es weder an historischem Sinn noch an historischen Kenntnissen gefehlt, und der Vfr. des Josippon steht nicht vereinzelt da. — Nebenbei will ich bemerken, daß der ebengenannte Josippon von Neuem einer kritischen Untersuchung unterzogen zu werden verdient und zwar mit Hinzuziehung der arabischen Recension oder Uebersetzung des Werkes, von der es hier und in Oxford Exemplare giebt. —

Im brit. Mus. giebt es zwei Handschriften des Moreh, deren

eine v. J. 1284, die andere v. J. 1273 herstammt; in letzterer Handschrift findet sich auch das Buch משרת משה zur Vertheidigung des Maimonides, das Werk ist also jedenfalls nicht später als gegen die Mitte des 13. Jahrh. verfaßt. — Cod. 19970, geschrieben 1489, enthält den Com. zum Pentateuch eines mir sonst nicht bekannten „Mejuchaß ben Eliah.“ Add. 19971 ist eine Geschichte der Türkei von Eliah b. Elkanah Kapsali, verfaßt 1523, 438 Bl. in 4., in gereimter Prosa, von fol. 334—435 venetianische Geschichte. Sehr bemerkenswerth für die Geschichte überhaupt und namentlich für die inneren Zustände der Juden sind die größtentheils auf kleinen Pergamentstückchen geschriebenen Kaufverträge, die theils lateinisch und hebräisch, theils blos hebräisch abgefaßt sind und von denen einige aus dem 13. Jahrh. herrühren *).

Ich gehe nun zur Bodlejana über. Obgleich diese Sammlung beschrieben ist und einzelne Mspte derselben näher untersucht worden, so hat man doch noch keinen rechten Begriff von den reichen Schätzen, die hier vergraben liegen. Ich will Einiges hervorheben, was ich mir gerade notirt habe, wobei ich jedoch bemerken muß, daß mir Steinschneider's großer Catalog augenblicklich nicht vorliegt. Cod. Uri N. 15 (Poc. N. 70) enthält Saadias' Uebersetzung des Buches משלי nebst Comm. von ihm, eine schöne Handschrift etwa aus dem 13. Jahrh. Zuerst eine ausführliche Vorrede [von der ich eine durchzogene Abschrift bei Steinschneider gesehen, G.], dann immer Text und Uebersetzung einer Anzahl Verse, worauf ausführliche exegetische, moralische und philosophische Betrachtungen und Erklärungen folgen. In der Hdschr. selbst ist zwar nirgends bemerkt, daß das Werk von Saad. sei, aber auf dem letzten Vorderblatte ist dies von Steinschneider angemerkt, der gewiß seine genügenden Bweise dafür hat [vgl. denselben im Bodl. Catal. p. 2193 f.; mehrere Stellen daraus besitzt Dr. Schröter, und stimmen dieselben mit den Angaben Dunasch's überein. G.] Nebenbei muß ich bemerken, daß St. die meisten Mspte. untersucht hat, und ein von ihm am Rande angebrachtes NB. oder ein einfacher Strich mit Bleistift wird den künftigen Catalogisten manchen nützlichen Wink geben und die Arbeit erleichtern. Warum Uri den Pentateuchcom. unter N. 95 einem Isaak Gaon zuschreibt, weiß ich nicht; derselbe

*) Die im Briefe hier folgenden Mittheilungen über arabisch-samaritanische Codices werde ich an einem andern Orte mittheilen. G.

citirt Saadias, Hai, Chefez ריש כלא, Samuel Cohen Gaon [d. i. ben Chofni. G.], ספר דינים דבני מערבא wie auch sein eigenes Werk unter dem Namen כתאב אלדיואן אלכביר. Exegetischen Werth hat der Comm. nicht, er ist deraschahartig und weitläufig geschwätzig. Auch bei Uri N. 96 habe ich nirgends finden können, daß das Werk einem Isaak Gaon angehört. Die von Uri an verschiedenen Orten dem Isaak Gaon zugeschriebenen Commentare sind mit denen von Saadia ben David (ben Merzuk N. 133 ff.) identisch, ganz in demselben Geiste und Style abgefaßt; von einem, dem Isaak Gaon zugeschriebenen Exemplare überzeugte ich mich, daß es mit dem Comm. von Saad. ben M. vollkommen identisch ist. — Uri N. 69 (Poc. 274), enthaltend den Comm. des Abulbarakat Hibetallah zu Koheleth nebst dem Lobgedichte des Abusa'd Isaak b. Abraham b. Esra vom J. 1454 = 1142 n. Chr., ist bekannt; der Cod. ist vom J. 1332. Das Werk von demselben Hibetallah gegen das Juden- und Christenthum und zur Vertheidigung des Islam ist interessant, der Moreh des Maim. darin vielfach benützt, es ist mit hebr. Buchstaben geschrieben und war im Besitze eines Juden. Daß Juden solche Bücher abgeschrieben und gelesen haben, ist merkwürdig. — Im Comm. zu Koheleth wird oft Isaak Gajat, Samuel — wohl b. Chofni [o. Nagdilah, G.] — citirt. — Mit Vergnügen habe ich den arabisch abgefaßten Commentar des Abraham Maimonides zu Genesis und Exodus gelesen. Es herrscht darin, wenn auch nicht der große, doch der edle und ernste Geist des Vaters. Die im Moreh behandelten philosophischen Fragen werden auch in diesem Comm. vielfach erörtert. Freilich wird bei mancher schwer zu lösenden Frage der gordische Knoten durchgehauen mit der Erwägung, daß der Mensch doch zu beschränkt sei, um Alles begreifen zu können. Daß der Vater häufig citirt wird, versteht sich von selbst; aber auch der Großvater wird ziemlich häufig angeführt, und es geht daraus hervor, daß Maimun einen Comm. zum Pentateuch geschrieben hat. Es wundert mich daher, daß Moses seinen Vater, der doch sicher ein bedeutender Mann war, doch im Ganzen ziemlich selten anführt. Abraham erwähnt auch Samuel ben Chofni, Raschi, Aben Esra und, bei Gelegenheit von moralischen Erörterungen, auch צאחבנא אברהם החסיד, der mir sonst nicht bekannt ist. — Daß Cod. Uri Nr. 168, 1 (Hunt. 496) den Com. des Juda ben Bileam enthält, ist nunmehr bekannt; ich habe dieses sehr interessante

Buch gelesen und halte es für sehr wünschenswerth, daß es edirt werde. Es würde nur einige Druckbogen füllen. Nr. 168, 2 ist 1449 verfaßt und in Nr. 168, 3 wird der Sohar citirt; beide letztere Sachen sind ziemlich werthlos. — Sehr interessant sind die arabischen Sidburim, namentlich der von Saadiah Gaon, ein schönes altes Exemplar, in dem unter Anderm auch sehr schöne Piutim von Saad. mit darauf folgender arabischer Uebersetzung. An einer Stelle spricht Saad. von Piutim zum Versöhnungstage und bemerkt, er wolle nur einige derselben nennen, denn alle zu erwähnen sei unmöglich, da sie zahllos seien. [Ausführlicher haben darüber bereits Steinschn. im Katalog und Neubauer in Ben = Chanania berichtet. G.] Die מחאצ̄רה des Moses ben Esra ist wohl interessant, verlohnt sich dennoch nicht der großen Mühe einer vollständigen Herausgabe, da sehr große sprachliche Schwierigkeiten dabei zu überwinden wären — dieser Meinung ist auch Derenburg —; hingegen sollte das Capitel, welches von den jüdischen Dichtern in Spanien handelt, sobald als möglich veröffentlicht werden. Dieses Cap. dürfte höchstens zwei Druckbogen ausmachen . . .

Nehmen Sie hiemit als Probe noch eine Berichtigung zu Neubauer's „aus der Petersburger Bibliothek". Daselbst S. 134 heißt es: Nr. 55 Chumasch (888) נשלם ש׳ אלף ומאתים לשטרות פה מתא אנפאיאלב המצחק שקנתה מלכה מהון אביה. Allein das ursprüngliche Epigraph schließt mit אנפאיאלב und dieses muß lauten אנפא יֹאלב, das ist die bekannte Stadt Anapa an der Küste des schwarzen Meeres gegenüber der Krim, und יֹאלב heißt יעזרה אלהים לפנות בקר (Ps. 46, 6). Darauf folgt dann ein zweites jüngeres Epigraph von sechs Zeilen, deren erste eben die oben noch weiter angegebenen Worte enthält . . Solcher Versehen kommen mehrere vor.

Wegen der Eulogieen, an denen Sie Anstoß nehmen (vgl. oben S. 228 ff. G.), muß ich an die drei auf dem Grabstein von Tortosa aus dem ersten christl. Jahrh. erinnern und zugleich bemerken, daß agadische Elemente und Sagen, die man in den allerspätesten Midraschim findet, bei jüdisch-griechischen Schriftstellern vorkommen, die spätestens 180 vor Chr. geschrieben haben. Die Krim, welche seit dem 6. oder gar 7. Jahrh. v. Chr. von Griechen colonisirt war, stand nicht isolirt, es war namentlich ein lebhafter Verkehr mit Kleinasien, wo es zahlreiche jüdische Gemeinden gab, die ihrerseits wieder in regem Verkehre mit Judäa standen. Man darf

daher nicht voraussetzen, daß die anderwärts nicht nachweisbaren Eulogieen in der Krim erfunden seien; sie sind importirt, wenn wir auch über das Wie und Wann noch keine bestimmten Daten haben.

Der alte Firkowitsch war den Sommer hier und soll noch ein paar Kisten mit Manuscripten auf der Bibliothek deponirt haben. Den Inhalt derselben kennt Niemand, und die Firk. sind wieder abgereist. Was aus allen diesen Sachen werden soll, weiß Niemand. Von der Herausgabe der übrigen Documente: Grabschr. und Epigr. werde ich wohl abstehn müssen.



Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Inhalt.

Abhandlungen:

Recensionen:

Umschau:

Aus Briefen:

Notizen:

